36e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 8 19 FÉVRIER 1914

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS. . . . . { 15 francs à l'Édition complète. 10 — à l'Édition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

Bulletin d'Écriture Sainte

La Commission Biblique et les « Actes des Apôtres [1] »

LA DATE DES *Actes des Apôtres*

(Décision du 12 juin 1913, art. 4) [2]

SOMMAIRE. — I. La date des Actes des Apôtres. — § 1er. Etat de la question. — § 2. Opinion de la C. B. sur la date de rédaction des Actes des Apôtres. — § 3. Réponse à deux objections contre une date ancienne de rédaction des Actes : *a)* les prétendues dépendances de S. Luc vis-à-vis de Josèphe ; *b)* Luc XXI, 20-24 et la date de rédaction avant 70 du troisième Evangile.

II. — Une nouvelle édition du texte du Nouveau Testament par M. von Soden.

III. — Comptes rendus bibliographiques.

I. — La date des Actes des Apôtres

§ 1er. — *Etat de la question*

Au milieu du siècle dernier, Baur et l'école de Tubingue reculèrent la composition des Actes des Apôtres jusqu'aux environs de l'année 150 ap. J.-C. Ces critiques, à l'imagination facile, avaient cru découvrir dans la littérature néo-testamentaire des indices d'une lutte ardente entre les partisans de S. Pierre et les partisans de S. Paul, entre ceux qui voulaient n'étendre le bénéfice de l'Evangile aux Gentils qu'à la condition de les soumettre préalablement à toutes les observances judaïques et ceux qui acceptaient de recevoir les païens dans l'Eglise sans leur imposer aucune condition onéreuse ou odieuse. De cet état d'esprit ils pensaient avoir retrouvé un saisissant indice dans le fameux passage de l'épître aux Galates où S. Paul blâme S. Pierre d'avoir déserté la table des Gentils pour aller s'asseoir à celle des Juifs. (Gal. II, 11-21). Dans les Actes, au contraire, rien ne semble laisser soupçonner, disaient-ils, semblable désaccord. Dans chacune de ses missions nous voyons S. Paul se présenter d'abord à la synagogue ; il ne s'adresse à la Gentilité qu'après avoir été chassé par ses frères d'Israël. Lui, l'apôtre des Gentils, il ne craint pas de faire des avances aux Juifs, d'avoir pour eux des prévenances, de ménager leur susceptibilité. Loin de proclamer l'inutilité de la Loi, de la déclarer un fardeau ou une cause de péché (Gal. III, IV), il n'hésite pas à circoncire Timothée, à accomplir sur la proposition de S. Jacques avec quelques Juifs un vœu de naziréat au temple de Jérusalem. Et chose curieuse : c'est S. Pierre qui dans le récit attribué à S. Luc joue le rôle qu'on s'attendrait à voir jouer par celui qu'on est convenu d'appeler l'Apôtre des Gentils : ainsi, c'est S. Pierre qui ouvre aux païens les portes de l'Eglise et les accueille dans son sein en la personne du centurion Corneille (Act. X, 1-XI, 18) ; c'est lui qui prend leur défense à l'assemblée de Jérusalem (Act. XV). De telles contradictions entre deux documents qui ont la prétention d'être quasi-contemporains montrent jusqu'à l'évidence aux esprits non prévenus que l'épître aux Galates et les Actes des Apôtres ne sont pas de la même époque et ne peuvent pas revendiquer une égale valeur historique. La lettre de S. Paul respire l'ardeur de luttes encore récentes ; le récit attribué à Luc est une œuvre calme, réfléchie, qui juge de loin les personnes et les faits. Des dizaines d'années séparent nécessairement ces deux écrits, et les Actes des Apôtres appartiennent à cette première moitié du second siècle qui vit s'opérer la réconciliation entre Pétriniens et Pauliniens. Ouvrage d'apologétique avant tout, ils furent un des puissants facteurs de cette réconciliation et ils y contribuèrent pour une large part. Pouvait-on continuer à s'entre-dévorer au sein de l'Eglise quand Gnostiques et persécuteurs avaient juré d'anéantir l'Evangile du Christ en le dénaturant ou en tuant ses adeptes ? Pour rétablir la bonne harmonie, on s'appliqua donc à montrer que S. Pierre et S. Paul avaient présidé dans le plus parfait accord à la fondation et aux développements de l'Eglise. On fit de Paul un disciple docile, exposant sa doctrine, racontant ses missions à ses chefs de Jérusalem. Dans le récit, d'allure historique, qui nous est parvenu sous le nom d'Actes des Apôtres, ne cherchons pas les idées, les faits, les usages de l'âge apostolique ; nous n'avons pas là des lignes écrites par un témoin oculaire comme aurait été Luc, le médecin

[1] Voir l'*Ami* du 8 janvier 1914.
[2] Voir l'*Ami* du 12 juillet 1913, p. 596.

de Paul ; nous n'avons qu'une habile dissertation, rédigée aux environs de l'an 150, par un anonyme de talent.

Ainsi argumentaient, au siècle dernier, les disciples de l'école de Tubingue. Nous ne nous attarderons pas à montrer la fausseté d'une thèse aujourd'hui démodée. Nous aurons toutefois l'occasion, au cours de notre étude sur la valeur historique des Actes des Apôtres, d'envisager le prétendu désaccord, si souvent mis en relief par les Tubingiens, entre l'épître aux Galates et les Actes. Nous espérons montrer alors à nos lecteurs que ce désaccord fameux ne repose que sur une mauvaise interprétation des textes.

* * *

De nos jours, deux arguments ont été mis en avant par les Protestants libéraux ou par les Critiques indépendants désireux de reculer vers la fin du Ier siècle la date de composition des Actes des Apôtres : ou bien ils ont prétendu que S. Luc avait connu et utilisé les œuvres de l'historien Josèphe, — ou bien ils ont déclaré que le troisième Evangile avait été rédigé après la ruine de Jérusalem (après 70). Et comme l'Evangile de S. Luc n'est que le tome Ier d'un ouvrage dont les Actes sont le tome II (cf. Prologue des Actes, I, 1), ils en ont conclu que les Actes des Apôtres n'avaient été écrits que vers 75-90.

On peut donc partager en deux groupes les divers partisans actuels d'une rédaction tardive des Actes des Apôtres.

Les uns, pour affirmer la dépendance de S. Luc vis-à-vis de Josèphe, prétendirent que l'auteur des Actes était redevable à l'historien juif de ses principaux renseignements sur les divers personnages mentionnés : le prêtre Ananias, Félix et sa femme Drusilla, Agrippa II et Bérénice, Festus, Gamaliel ; ils insinuèrent même que S. Luc avait calqué plusieurs de ses récits sur des narrations analogues trouvées dans les *Antiquités*, v. g. la sédition d'Ephèse (Act. XIX, 23-41) sur celle d'Alexandrie. Krenkel fut un de ceux qui dépensèrent le plus d'esprit et de talent pour faire triompher cette thèse [1] ; à grand renfort d'érudition, il essaya de prouver que S. Luc avait utilisé les *Antiquités Judaïques*, la *Guerre juive* et le livre *contre Apion*. Clemen, Schmiedel, Holtzmann, Hausrath, Steck, Wendt adoptèrent son point de vue ; ils essayèrent même de le renforcer par des arguments jugés nouveaux ou décisifs. Et pourtant, dans l'ensemble, tous ne firent que tirer d'une obscurité d'où elle n'aurait jamais dû sortir une théorie démodée, hasardée timidement au XVIIe siècle par Ott [2] et par Krebbs [3], et docilement acceptée comme un axiome indiscutable par Keim, Overbeck, Renan. Nous verrons bientôt ce qu'il convient de penser de l'hypothèse et de ses preuves fragiles ; pour l'instant, contentons-nous de remarquer que, pour avoir fait dépendre les Actes des Apôtres des œuvres de l'historien juif Josèphe dont les *Antiquités Judaïques* sont, par exemple, de 93, on a fait rédiger les Actes entre les années 95 et 130.

Les autres, pour reculer la date des Actes des Apôtres, s'appliquèrent à démontrer que le premier des écrits de S. Luc, le troisième Evangile, n'avait pu être rédigé qu'après la ruine de Jérusalem en raison des allusions historiques si claires et si précises qu'il contenait (XIX, 41-44 ; XXI, 20-24. Cf. *Ami*, 20 mars 1913, p. 233). Et pour confirmer la conclusion qui découlait pour eux de ces prémisses par rapport aux Actes, ils alléguèrent deux faits, l'un d'ordre littéraire, l'autre d'ordre historique. Au point de vue littéraire, prenant à leur compte sous une forme très mitigée une idée chère aux Tubingiens, ils admirent que les Actes des Apôtres ayant corrigé intentionnellement divers passages de l'épître aux Galates lui étaient nécessairement postérieurs d'un certain nombre d'années. Au point de vue historique, constatant dans les Actes l'existence de relations pacifiques entre l'Eglise et l'Etat, ils en conclurent que la persécution de Néron avait eu lieu depuis déjà longtemps au moment où cet écrit avait été rédigé, et que cette histoire des Origines chrétiennes avait vu le jour sous les règnes calmes et prospères de Titus (79-81) ou de Domitien (81-96). Parfois, certains d'entre eux ont cherché dans les épîtres de S. Paul, considérées dans leur ensemble, un autre confirmatur en faveur de leur thèse sur la rédaction tardive des Actes. Mais vraiment, avant de le formuler, ils auraient dû, au préalable, se mettre d'accord et décider si oui ou non les Actes avaient utilisé les épîtres. De la sorte, ils auraient évité de conclure avec une égale assurance à une rédaction tardive des Actes, ici parce que les épîtres du grand Apôtre avaient été utilisées, et là bien qu'elles ne l'aient pas été. Ainsi, en 1886, Holtzmann affirmait que le rédacteur des Actes avait connu les épîtres aux Romains, aux Galates, aux Corinthiens, aux Ephésiens, aux Thessaloniciens et aux Hébreux [1], — tandis que, en 1897, Harnack acceptait dans sa *Chronologie* la rédaction des Actes vers 78-93, avant la fin du premier siècle, bien que S. Luc n'ait pas utilisé les épîtres. Nous savons bien que plus tard, avec une franchise qui lui fait honneur, celui-ci se servit de la non-utilisation des épîtres de S. Paul pour prouver que les Actes avaient été rédigés vers 63-70, sinon même dès la seconde année de la captivité de S. Paul à Rome ; mais nous regrettons que les relations pacifiques entre l'Eglise et l'Etat et la non-utilisation des épîtres ne l'aient pas mis, dès 1897, en mesure de corriger sa fausse interprétation des textes prophétiques et eschatologiques du troisième Evangile, ou, tout au moins, ne lui aient pas inspiré la pensée de suspendre son jugement ou de le formuler avec plus de réserve.

[1] *Josephus und Lukas*, Leipzig 1894.
[2] *Spicilegium seu excerpta ex Fl. Josepho illustrationem*, Lugdun. 1741.
[3] *Observationes in Nov. Testament. e Fl. Josepho*, Lipsiæ 1755.

[1] *Einleitung in das N. T.*, p. 418, Fribourg 1886.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ces divers arguments ; nous espérons montrer ou bien qu'ils sont sans valeur, ou bien qu'ils sont loin d'avoir la portée qu'on leur attribue et de postuler les conclusions trop hâtivement adoptées. Qu'il nous suffise de noter ici que pour s'être laissé prendre par ces arguments captieux, des critiques de valeur, comme Zahn, ont daté les Actes de 75 ; d'autres, comme Meyer, Weiss, Ramsay, Sanday, Batiffol [1], Séméria [2], de 80 ; d'autres enfin, comme Harnack, de 78-93.

Avant d'entrer pleinement dans notre sujet, nous croyons utile de montrer à nos lecteurs comment le critique de Berlin en vint à modifier son opinion sur la date de rédaction des Actes des Apôtres. Ses variations sur ce point sont singulièrement suggestives.

En 1897, dans sa *Chronologie,* M. Harnack se prononçait donc pour les années 78-93 ; non certes qu'il acceptât l'hypothèse d'une dépendance de S. Luc vis-à-vis de Josèphe : il avait un sens critique beaucoup trop averti pour se laisser séduire, fût-ce un instant, par une semblable théorie ; mais il croyait que le troisième Evangile supposait accomplie la destruction de Jérusalem et alors, constatant dans les Actes des rapports pacifiques entre l'Eglise et l'Etat et la non-utilisation des épîtres de S. Paul, il leur assigna pour date de rédaction comme *terminus a quo* l'année 78 et comme *terminus ad quem* l'année 93. Son opinion, il faut bien le reconnaître, reposait sur des bases extrêmement fragiles. En définitive, comme argument sérieux, en apparence du moins, elle n'avait guère que l'impossibilité de la rédaction du troisième Evangile avant 70. Les autres preuves, apportées en guise de *confirmatur,* étaient plutôt en faveur de la thèse contraire, car enfin on concevait mieux les bons rapports entre l'Eglise et l'Etat avant la persécution de Néron qu'après cette persécution, et on s'expliquait mieux la non-utilisation des épîtres de S. Paul dans un livre rédigé vers 63 que dans un livre rédigé longtemps après 70. En somme, toutes les difficultés qu'éprouvait M. Harnack pour assigner une date aux Actes des Apôtres venaient donc uniquement de ses préventions par rapport aux fragments eschatologiques du troisième Evangile. Si donc, au lieu de se laisser en quelque sorte hypnotiser par les conclusions qu'il croyait devoir tirer de cet Evangile, il en arrivait à donner, comme il convenait, la première place aux raisons qui militaient pour une rédaction ancienne des Actes des Apôtres, on pouvait prévoir qu'il serait amené à modifier sensiblement ses positions.

Or c'est précisément ce qu'il fit en 1908, et dès lors il en vint à supposer que les Actes avaient été rédigés au début de la septième décade du Ier siècle [1]. Restait toujours cependant la difficulté de placer avant 70 le troisième Evangile ! En 1911, dans un volume intitulé *La date des Actes,* il reprit de nouveau la question et, cette fois, surmontant victorieusement tous les obstacles, il n'hésita pas à placer le troisième Evangile avant 70, et sur la date de rédaction des Actes il formula en ces termes son sentiment : « La conclusion des Actes des Apôtres, l'absence de toute référence dans le livre au résultat du procès de S. Paul et à son martyre rendent très probable (make it in the highest degree probable) l'opinion d'après laquelle le livre des Actes a été écrit à une époque où le procès de S. Paul à Rome n'avait pas encore pris fin [2]. »

§ 2. — *Opinion de la Commission Biblique sur la date de rédaction des Actes des Apôtres*

Du fait que le livre (des Actes) après une mention rapide des deux ans de captivité de Paul à Rome se ferme brusquement, on n'a pas le droit de conclure, pour s'autoriser à retarder la composition des Actes longtemps après la captivité de l'Apôtre, que l'auteur a écrit un autre volume aujourd'hui perdu ou que du moins il a voulu l'écrire. — Mais on doit retenir, en tout droit et justice, que S. Luc a terminé son ouvrage aux derniers jours de la captivité de S. Paul à Rome [3].

Les exégètes ont toujours été surpris par la conclusion si brusque des Actes des Apôtres et ils ont émis bien des hypothèses pour essayer de l'expliquer [4]. — Le P. Rose dans son commentaire sur les Actes (p. XIII-XXII) attribue cette conclusion aux exigences du plan adopté par S. Luc en conformité avec les paroles attribuées par S. Matthieu (XXVIII, 19) et par S. Luc (XXIV, 47) au Christ ressuscité et reproduites au début des Actes : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, et dans toute la Judée, et dans la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (I, 8). L'Historien des origines chrétiennes avait montré peu à peu dans son livre l'évangélisation s'étendant successivement selon les désirs du Sauveur à la Judée, à la Samarie, à l'Asie Mineure, à Rome enfin où S. Paul captif annonçait la Bonne Nouvelle. Il avait dès lors rempli son

[1] Cf. *L'Enseignement de Jésus,* p. X. Mgr Batiffol a depuis modifié son opinion. Récemment, dans *Orpheus et l'Evangile,* il a daté les Actes de l'année 62.

[2] Cf. *Rev. Bibliq.* 1895, p. 337, 338. — La rédaction de la *Revue* crut devoir faire remarquer qu'elle ne prenait pas à son compte l'hypothèse du P. Séméria et qu'elle-même avait à maintes reprises défendu la thèse traditionnelle.

[1] « St. Luke wrote at the time of Titus or in the earlier years of Domitian, but perhaps even so early as the beginning of the seventh decade of the first century. » *(The Acts of the Apostles,* p. 297).

[2] « We are accordingly left with the result : that the concluding verses of the Acts of the Apostles, taken in conjunction with the absence of any reference in the book to the result of the trial of St. Paul and to his martyrdom, make it in the highest degree probable that the work was written at a time when St. Paul's trial in Rome had not yet come to an end. » *(Date of the Acts and the Synoptic Gospels,* p. 99). Rendant compte de cet ouvrage, le recenseur de la *Revue Biblique* ne croyait pas devoir accepter une date aussi ancienne et il se prononçait pour les années 64-69. *(Rev. Bibliq.* 1911, p. 618).

[3] « Utrum, ex eo quod liber ipse, vix mentione facta biennii primæ romanæ Pauli captivitatis, abrupte clauditur, inferri liceat auctorem volumen alterum deperditum conscripsisse, aut conscribere intendisse, ac proinde tempus compositionis libri Actuum longe possit post eamdem captivitatem differri ; vel potius jure et merito retinendum sit Lucam sub finem primæ captivitatis romanæ apostoli Pauli librum absolvisse ? — Resp. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam. » (Art. IV).

[4] Cf. Séméria, *Les Actes des Apôtres,* dans *Rev. Bibliq.* 1895, p. 338, 339.

programme, et, montrant au cœur même de Rome, centre alors de l'Univers, l'Apôtre des Gentils, il avait bien fourni la démonstration de l'accomplissement de la prophétie du Sauveur : « Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre. » Il avait parfaitement réalisé le plan de son ouvrage ; il n'avait plus rien à ajouter. — Peu nombreux, toutefois, furent ceux qui solutionnèrent ainsi le problème critique qu'ils croyaient soulevé par Act. XXVIII, 30, 31 [1]. La plupart préférèrent émettre l'idée soit que S. Luc avait composé un troisième livre qui ne nous était point parvenu, soit qu'il avait eu l'intention de le composer et en avait été empêché en raison de la persécution de Néron, de la ruine de Jérusalem ou de sa mort [2]. Récemment, en 1911, rendant compte du dernier ouvrage de M. Harnack sur la date des Actes des Apôtres, le recenseur de la *Revue Biblique* écrivait : « Les événements de l'an 70, sa mort peut-être, ont pu l'empêcher d'écrire un troisième ouvrage qu'il a dû avoir l'intention de rédiger, même s'il a, comme le prétend Harnack, écrit les Actes avant d'être en état de satisfaire l'intérêt qu'il avait excité [3]. »

Il faut bien le remarquer, la Commission Biblique ne condamne pas d'une façon absolue ces diverses hypothèses ; elle ne se prononce même pas sur leur degré plus ou moins grand de probabilité ou de vraisemblance. Elle ne les rejette, elle ne force les catholiques à les rejeter qu'autant qu'on voudrait s'autoriser d'elles pour placer la composition des Actes longtemps après la fin de la première captivité de l'Apôtre. Mais si l'on assigne à cette composition la date qu'elle indique, c'est-à-dire la fin de la captivité de S. Paul à Rome, elle laisse toute liberté aux commentateurs pour expliquer comme ils l'entendront la brièveté de la finale des Actes des Apôtres. Si donc ils jugent cette opinion critiquement fondée, ils peuvent, après comme avant la décision de la Commission Biblique, déclarer que l'auteur voulait écrire un troisième volume où il aurait raconté la fin du procès, la délivrance de S. Paul, son dernier voyage en Asie, peut-être même sa mort et celle de S. Pierre à Rome durant la persécution de Néron. En soi, l'hypothèse de la composition voulue et réalisée d'un troisième écrit par S. Luc ne détruit ni n'affaiblit la force des raisons militant en faveur de la rédaction des Actes à la fin de la première captivité de l'Apôtre à Rome, et les exégètes ont toute liberté pour conclure, dans l'avenir comme ils l'ont fait dans le passé, de l'emploi de πρῶτος (I, 1) au lieu de πρότερος [1] et du résumé si laconique de l'apostolat de S. Paul à Rome, au dessein bien arrêté qu'aurait eu S. Luc de composer un troisième ouvrage où il aurait repris tout au long le ministère romain, amorcé simplement à la fin du second volume, comme il avait repris, au début des Actes, le récit de l'Ascension dont le fait n'avait été que brièvement annoncé à la fin du troisième Evangile.

Par contre, la Commission Biblique donne son sentiment d'une façon très catégorique sur la date de rédaction des Actes des Apôtres. « En tout droit et justice, dit-elle, on doit retenir que S. Luc a terminé son ouvrage aux derniers jours de la captivité de S. Paul. » (Art. IV, 2°). Son avis, sur ce point, était d'ailleurs déjà connu. En 1912 (26 juin), dans le décret sur le troisième Evangile (Art. VII, 2°), elle avait déclaré que les Actes avaient été rédigés vers la fin de la première captivité de l'Apôtre à Rome : « Et quum hic liber, eodem Luca auctore, ad finem captivitatis romanæ fuerit absolutus (Act. XXVIII, 30, 31), (utrum affirmari debeat) ejusdem evangelium non post hoc tempus fuisse compositum ? RESP. *Affirmative.* » En commentant cette décision, nous avions nous-même écrit dans l'*Ami* (20 mars 1913, p. 234) : le livre des Actes « s'achève avec la seconde année de la captivité de Paul ; il ne contient rien sur son acquittement, rien sur la mort de S. Pierre ni sur celle de S. Paul. Pourquoi ? sinon parce qu'il était déjà terminé et répandu quand ces divers événements se produisirent. Par conséquent, il est vraisemblable, pour ne pas dire certain, que les Actes ont été composés vers 62-63 ». Nous n'aurons aujourd'hui, pour justifier pleinement l'opinion de la Commission Biblique et pour en montrer le bien-fondé, qu'à développer les quelques lignes que nous écrivions l'an passé sur cette question.

Certes, elles sont nombreuses les raisons qui militent en faveur de la rédaction des Actes à la fin de la captivité de S. Paul.

Et d'abord le sens littéral obvie des deux derniers versets postule cette conclusion : « Paul demeura deux ans entiers dans une maison qu'il avait louée et il recevait tous ceux qui venaient le voir, prê-

[1] « On prête, j'en ai peur, à Luc une emphase qui n'est guère à lui, lorsqu'on le représente entreprenant d'écrire les Actes comme l'histoire de l'expansion de l'Evangile sous la poussée de l'Esprit, de Jérusalem hors de Jérusalem et de la Judée, puis parmi les Grecs, enfin à Rome, comme si Rome était pour lui une antithèse à Jérusalem, comme si l'expansion de l'Evangile et l'action de l'Esprit se personnifiaient en Paul. L'artiste délicat et ingénu qu'est Luc n'a pas conçu cette mise en scène. » (Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Evangile*, p. 133, 134).

[2] En 1895 *(loc. cit.*, p. 339), le P. Séméria se ralliait à l'hypothèse de Meyer après en avoir énuméré bien d'autres : « S. Luc se proposait sans doute de reprendre son récit, voilà pourquoi il l'a si brusquement interrompu ». — En 1899 *(Rev. Bibliq.*, p. 617), le P. Calmes faisait la même hypothèse : « Ne pourrait-on pas en conclure (de la manière brusque dont se terminent les Actes) que l'écrivain sacré avait en vue une troisième partie, qu'il n'a pas pu exécuter ? On admettra comme très vraisemblable que S. Luc avait conçu un ouvrage en trois livres. » — Même remarque en 1902 *(Rev. Bibliq.*, p. 306) par le recenseur du livre de Rackham sur les Actes : « Comme l'a très bien démontré M. Zahn *(Einl. in das N. T.*, II, p. 369-375), les derniers versets des Actes préparent le lecteur à un troisième livre : S. Luc avait conçu une histoire complète des origines chrétiennes en trois livres. De ces trois livres nous possédons seulement les deux premiers dans l'Evangile et les Actes. » — Au contraire, dans *Orpheus et l'Evangile*, en note, p. 134, Mgr Batiffol déclare : « Nous écartons l'hypothèse que Luc aurait pu avoir le dessein d'écrire un troisième livre, une suite aux Actes. » Cf. aussi Dom Calmet, *Les Actes des Apôtres*, p. 6.

D'autres raisons ont encore été mises en avant pour expliquer la finale brusque des Actes. On a dit que S. Luc ne voulait pas en racontant le martyre de S. Paul effacer la bonne impression qui se dégageait de son livre sur la politique de large tolérance suivie par les autorités romaines vis-à-vis des chrétiens. On est même allé jusqu'à déclarer que Luc arrivant au bout de son rouleau avait dû terminer son livre en quelques lignes !!! etc., etc.

[3] *Rev. Bibliq.* 1911, p. 618.

[1] Notons toutefois que πρῶτος peut signifier parfaitement le premier « de deux » ou « de plusieurs ». Cf. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, p. 79 (1906) : « The mere use of πρῶτος in Act. I, 1, it must be allowed, proves very little as to the author's intention to write a third treatise. »

chant le royaume de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus-Christ en toute liberté, sans empêchement. » (Act. xxviii, 30, 31). S. Luc écrivait donc à la fin de ces deux années de captivité : « Paul demeura, ἔμεινεν, deux ans entiers [1] » dont il résumait d'un trait toute l'activité apostolique. Et, alors même qu'il aurait voulu reprendre dans un troisième écrit le ministère de S. Paul à Rome, puis en Asie, nous ne craignons pas d'affirmer qu'il n'aurait pas manqué de nous dire brièvement l'issue d'un procès si impatiemment attendue depuis le chap. xxi, 17, si déjà S. Paul avait comparu devant César ; il n'aurait pas davantage manqué de nous indiquer, ne fût-ce que d'un mot, où S. Paul était allé au sortir de Rome. En procédant de la sorte, il n'aurait fait d'ailleurs que se conformer à sa manière d'agir dans le troisième Evangile, où en deux versets (xxiv, 51, 52) il a résumé le récit de l'Ascension, le retour des Apôtres à Jérusalem, leur attitude joyeuse et recueillie, se proposant de reprendre ces faits pour les narrer plus au long dans les deux premiers chapitres des Actes. Si donc, se conformant à sa méthode d'amorcer le livre suivant à la fin du livre précédent [2], Luc, le disciple, n'a fait allusion dans sa finale des Actes qu'au ministère de S. Paul à Rome, c'est qu'il ne connaissait pas encore l'événement capital qui devait libérer peu après le glorieux captif, c'est qu'il ne savait rien du fameux acquittement au tribunal de César, et s'il n'en savait rien, lui, le témoin assidu des faits et gestes de Paul, c'est que cet événement ne s'était pas produit et qu'on était encore, à l'heure où il achevait son volume, à quelque temps du jour où l'Apôtre des Gentils devait se présenter devant César.

Pour échapper à cette conclusion si naturelle pourtant, trop naturelle peut-être, que de suppositions n'a-t-on pas faites ! Si l'on n'a pas osé nier l'authenticité des deux derniers versets des Actes des Apôtres [3], on a essayé d'expliquer pourquoi S. Luc n'avait pas parlé de l'issue du procès ou de la mort de l'Apôtre. Ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut, le P. Rose reprenant l'hypothèse de Clemen a dit : S. Luc avait rempli le programme qu'il s'était tracé ! Comme si l'on pourrait considérer comme achevé un livre dont toute une partie (1/3 de l'ensemble) roulerait autour d'un procès, dont sachant l'issue, sciemment, volontairement, on ne dirait rien pour nous la faire connaître ! Quel serait le critique littéraire qui dans ce cas ne reprocherait pas à bon droit à l'auteur d'avoir piqué la curiosité de ses lecteurs pendant plusieurs chapitres et d'avoir eu la cruauté de ne pas la satisfaire alors qu'il le pouvait si aisément ? Et quand on songe que l'on veut légitimer ainsi la façon d'agir de l'auteur cultivé qu'était S. Luc, attribuer son silence voulu sur l'issue du procès de S. Paul à une nécessité de plan, n'est-ce pas le rendre coupable d'une faute de composition bien invraisemblable ?

On a dit : A quoi bon raconter un jugement, rapporter une sentence, faire le récit d'une mort que tous connaissaient ? Mais, vraiment, outre que ce jugement et cette sentence formaient la conclusion toute naturelle du livre, n'importait-il pas de retracer, sinon pour la postérité, du moins pour les Frères de Jérusalem et d'Asie qui avaient connu l'Apôtre et qui ne vivaient pas à Rome, les vicissitudes par lesquelles il était passé, les obstacles qu'il avait surmontés, la sentence libératrice qu'il avait obtenue du juge suprême et qui venait faire écho à celle qu'auraient voulu rendre, en Palestine, les Procurateurs romains, s'ils n'avaient pas redouté un soulèvement de la part des Juifs turbulents et haineux ? Et comment supposer vraisemblable que dans un livre presque tout entier consacré aux travaux apostoliques de S. Paul, on ait délibérément omis de raconter son martyre, d'en consigner tout au moins les circonstances principales, d'en fixer pour la postérité les traits singulièrement instructifs et encourageants ? Encore une fois, le fait que ces divers événements étaient connus des fidèles de Rome ne peut expliquer ce silence d'une façon satisfaisante ; la seule explication naturelle, la seule explication véritable doit être cherchée dans la rédaction des Actes vers 62-63, avant que le procès n'ait été jugé, avant que le glaive romain n'ait fait rouler dans le sable la tête de l'Apôtre des Gentils.

Et, autour de cet argument tiré du texte même des Actes des Apôtres, combien d'autres raisons viennent se grouper pour légitimer la rédaction ancienne du livre des Actes !

Comment n'être pas frappé de la façon dont il est parlé de S. Pierre dans les premiers chapitres, des Juifs et de leur culte dans tout l'ensemble de

[1] Notre Bulletin sur l'authenticité des Actes des Apôtres (que l'*Ami* n'a pu donner qu'en janvier au lieu de novembre) était déjà depuis longtemps imprimé, et nous relisions pour l'envoyer à l'impression notre article sur la date des Actes et la Commission Biblique quand nous sont parvenues les *Etudes* du 20 déc. 1913, où le P. Prat consacre à la décision que nous commentons quelques pages claires et précises, p. 737-757. Nous avons plaisir à y renvoyer nos lecteurs.

A propos de l'aoriste « ἔμεινεν » le P. Prat écrit (p. 749) : « L'aoriste de la proposition principale montre qu'un changement se produisit au bout de deux ans dans la situation de Paul. Quel fut ce changement ? » D'après le R. P. ce ne fut ni le martyre, ni le verdict d'acquittement, deux faits que Luc n'aurait pu passer sous silence, mais ce fut, comme l'affirment Blass et Harnack, « le passage de la liberté relative, dont le prisonnier jouissait depuis deux ans, à la surveillance plus stricte qui précédait la sentence. S. Luc aura donc adressé son livre à Théophile durant l'intervalle, probablement assez court, qui dut s'écouler entre le régime de la *libera custodia* et le prononcé du jugement ».

[2] Dans l'Ancien Testament, on remarque le même phénomène entre la fin des Chroniques et le début d'Esdras. Il est vrai qu'on peut se demander si cette répétition a bien existé dans l'original, et si elle n'a pas seulement pris naissance au moment où les livres d'Esdras se sont détachés des Chroniques.

[3] La critique interne la plus sévère ne permet vraiment pas de mettre en doute cette authenticité ; nous retrouvons dans la finale mêmes termes familiers à S. Luc, mêmes tournures de phrases : Ἐμμένειν ne se trouve que dans Act. xiv, 22 ; — pour διετίαν cf. Act. xxiv, 27 ; ὅλην cf. Act. xi, 26 ; ἐν ἰδίῳ μισθώματι cf. Act. i, 7 ; xxi, 6 ; ἀπεδέχετο cf. Act. xxv, 17 ; xv, 4 ; xviii, 27 ; τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν cf. Luc viii, 16 ; xi, 33 ; xix, 30 ; xxii, 10 ; Act. iii, 2 ; viii, 3 ; ix, 28 ; κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ est une périphrase que l'on retrouve souvent dans S. Luc, cf. Act. xviii, 25 ; xx, 25, etc. ; μετὰ πάσης παρρησίας cf. Act. ii, 29 ; iv, 13, 29, 31, etc. — Si l'on désire des indications encore plus complètes, on peut consulter Harnack, *Date of the Acts and the Synoptic Gospels*, p. 94, n. 1.

l'écrit ? Y a-t-il une phrase, un verbe qui laissent supposer, un seul instant, que le Prince des Apôtres a consommé son martyre ? [1] que la persécution de Néron sévit, que les chrétiens sont livrés aux bêtes et aux flammes ? Y a-t-il la moindre allusion qui montre dans les Juifs les rebelles et les persécutés que la puissance romaine devait anéantir en 70 et disperser aux quatre coins de l'univers ? Nullement ! De la lecture du livre des Actes se dégage très nette l'impression que S. Pierre vit encore ; des faits qui y sont consignés, il ressort que les agents du pouvoir romain ne paraissent pas soupçonner que la qualité de chrétien puisse constituer un crime punissable des derniers supplices [2]. Ces fonctionnaires apparaissent comme des magistrats faibles qui voudraient sauver des victimes, mais qui n'en n'ont pas le courage. Les Juifs de leur côté sont toujours dans la même situation ; ils ont leur temple debout ; les cérémonies s'y développent avec la même pompe qu'autrefois ; des foules nombreuses y affluent aux temps des grandes solennités, et les apôtres et leurs disciples continuent d'y monter à l'heure de la prière pour adorer Yahweh ; S. Jacques y fait même offrir par S. Paul un sacrifice de naziréat. Vis-à-vis des chrétiens, ces Juifs heureux et tranquilles se conduisent en véritables persécuteurs ; ils arrêtent leurs ennemis, les traînent devant les autorités, font du tumulte et même menacent, si la condamnation n'est pas portée aussi vite ni aussi sévèrement qu'ils le désireraient ; ils préparent au besoin des guets-apens pour se débarrasser de leurs adversaires. — On pourra dire : « Tous ces traits d'une situation ancienne dans un écrit de date récente font mieux ressortir encore la valeur des documents consignés dans les Actes et la fidélité scrupuleuse de l'historien. » Sans doute ! mais il nous paraît impossible qu'écrivant après 70, après la persécution de Néron (64-68), après la révolte des Juifs et la ruine de Jérusalem, S. Luc n'ait pas tout au moins fait allusion à ces événements de première importance, qu'il n'ait pas indiqué d'un mot que l'attitude du pouvoir romain avait bien changé, que la bienveillance d'autrefois avait fait place à une odieuse tyrannie, à une barbare cruauté, et que les Juifs commençaient à expier leurs forfaits vis-à-vis du Christ et de ses disciples. Lui qui a noté avec soin l'accomplissement de la prophétie d'Agabus lors de la famine (Act. XI, 27, 28, et aussi XXI, 11), comment n'aurait-il pas mis en relief l'accomplissement bien autrement significatif et éloquent de la prophétie du Christ contre Jérusalem et la nation juive ? La seule explication de son attitude ne peut se trouver que dans une rédaction des Actes des Apôtres à une époque où tous ces événements ne s'étaient pas produits.

Et c'est encore la même solution, celle d'une rédaction ancienne des Actes des Apôtres, qu'il faut adopter pour rendre compte de la non-utilisation des épîtres de S. Paul par S. Luc.

Que S. Luc n'ait pas utilisé les épîtres de S. Paul, c'est là une affirmation qui semble certaine, en dépit des arguments contraires mis en avant par Schmidt, Holtzmann et Clemen [1]. Mais alors, si l'on veut faire rédiger les Actes après 70, il ne faudrait pas oublier qu'à cette date toutes les épîtres de S. Paul avaient été écrites et qu'elles se trouvaient vraisemblablement à l'état de collection dans les églises les plus importantes. Au contraire, à la fin de la captivité de S. Paul à Rome, vers 62-63, si la plupart des épîtres, sauf les Pastorales, avaient été rédigées, elles étaient encore peu répandues ; on les conservait dans les églises particulières auxquelles elles avaient été adressées ou dans les églises environnantes ; à Rome même, on ne lisait peut-être que l'épître aux Romains. Sans doute, on était très avide des lettres de Paul, au point de pouvoir se laisser tromper par des missives apocryphes dans les églises qu'il avait évangélisées ; sans doute aussi, on cherchait parfois dans le texte de Paul mal interprété des arguments en faveur de doctrines suspectes, comme en témoigne S. Pierre (II Pet. III, 15, 16). Ces faits nous indiquent avec quelle rapidité les épîtres de S. Paul durent acquérir après sa mort une souveraine autorité et une grande diffusion. Il put en être ainsi vers 70 ou peu après ; mais, vers 62-63, les lettres de S. Paul étaient encore pour S. Luc des missives privées, adressées à des églises ou à des particuliers en des circonstances spéciales, et voilà pourquoi, lui, le témoin assidu de la vie et de la prédication de l'Apôtre, ne crut pas devoir les utiliser. Notre conclusion relative à la date ancienne de rédaction des Actes des Apôtres se trouve donc encore une fois confirmée.

Or, la fin de la seconde année de captivité de S. Paul à Rome doit être placée, suivant Prat au printemps de 62, suivant Brassac au printemps de 63 [2] ; c'est donc des débuts des années 62 ou 63 que nous devons dater les Actes des Apôtres si nous voulons nous conformer à la décision de la Commission Biblique et respecter les conclusions

[1] De même que les verbes employés à propos de S. Paul montrent qu'il était encore vivant au moment où S. Luc écrivait (cf. Act. XVI, 38 ; XX, 38 ; XXI, 33 ; XXII, 29, etc., etc.), de même les verbes employés à propos de S. Pierre (cf. Act. IV, 13 ; etc.). Quand il s'agit d'événements passés ou de personnages disparus, S. Luc parle tout autrement (cf. IV, 13 ; V, 41 ; VIII, 14 ; X, 45, etc., etc.).

[2] Cf. l'attitude des Stratèges à Philippes (Act. XVI, 35-39), de Gallion en Achaïe (Act. XVIII, 12-17), de Félix et de Festus (Act. XXIV, 22-27 ; XXV, 1-5).

[1] En 1889, dans un mémoire publié par l'Ecole des Hautes Etudes, A. Sabatier écrivait : « Parmi les sources historiques du livre des Actes, il ne faut point compter les épîtres pauliniennes. C'est une prétention littérairement injustifiable que de vouloir expliquer les divergences des Actes des Apôtres à l'égard des épîtres comme des transformations voulues et conscientes des données historiques de ces dernières. » (Cf. *L'auteur du livre des Actes des Apôtres a-t-il connu et utilisé dans son récit les épîtres de S. Paul ? Sciences religieuses*, t. I, p. 205-229. Cité par Prat). En 1911, Harnack n'était pas moins affirmatif : « Nous sommes aussi conduit à cette conclusion qu'il est impossible de prouver soit que l'auteur des Actes ait fait usage d'une épître en particulier, soit qu'il ait utilisé la collection des épîtres de S. Paul, conclusion qui n'est pas d'une légère importance pour la solution du problème chronologique. » (*Date of the Acts*, p. 102). Jülicher, Zahn, B. Weiss et bien d'autres sont du même avis.

[2] Cf. Prat, *Recherches de Science religieuse*, 1912, p. 391, 392. — Brassac, *Rev. Bibliq.*, janvier et avril 1913, p. 36-53 ; 207-217 : *Une inscription de Delphes et la chronologie de S. Paul.*

qui, nous l'avons vu, découlent tout naturellement de l'examen intrinsèque du livre [1].

Montrons maintenant l'inanité des arguments mis en avant soit pour faire dépendre S. Luc de l'historien Josèphe, soit pour placer après 70 la rédaction du troisième Evangile.

§ 3. — *S. Luc et l'historien Josèphe*

Pour attaquer la valeur historique des Actes des Apôtres, on alléguait autrefois les divergences entre S. Luc et Josèphe et, naturellement, on donnait toujours raison à l'historien juif contre le disciple de S. Paul [2]. De nos jours, et cela depuis une trentaine d'années, on a changé de tactique ; on a fait de S. Luc l'imitateur ou parfois le plagiaire de Josèphe. Keim, en 1872, a lancé le premier la critique des Actes dans cette nouvelle voie [3] ; il a été suivi par Overbeck, Renan, Holtzmann, Hausrath, R. Steek, Rovers, Wendt, etc. En 1894, Krenkel a réuni tous les éléments de l'enquête sur les rapports supposés entre S. Luc et Josèphe [4] et il a formulé cette conclusion catégorique : « Luc a connu tous les ouvrages de l'historien juif et y a puisé abondamment pour la composition du troisième Evangile et du livre des Actes. » Or, comme les derniers écrits de Josèphe datent des années 100-104 ap. J.-C., on voit d'ici quel bouleversement produiraient les conclusions de Krenkel dans les opinions communément admises sur la littérature néo-testamentaire, si elles venaient à obtenir droit de cité. Le troisième Evangile et les Actes deviendraient des écrits du second siècle ; ils seraient des témoins tardifs de la vie de Jésus et des origines de l'Eglise ; ils émaneraient non d'un disciple de S. Paul, mais d'un anonyme de talent.

L'ouvrage de Krenkel a soulevé, dès son apparition, de vives protestations non seulement parmi les catholiques, mais même parmi les protestants, et si Clemen, Schmiedel, etc., ont adopté l'hypothèse remise en honneur par Krenkel et en ont pris la défense, d'autres, parmi les critiques indépendants, l'ont combattue vivement ou l'ont dédaignée comme peu sérieuse [5].

Dans le camp catholique, personne ne s'est laissé prendre à ces arguments captieux, et la thèse de Krenkel a même trouvé un vigoureux contradicteur en la personne d'un professeur catholique de l'Université de Tubingue, le Dr Belser. Dans une série d'articles publiés par la *Theologische Quartalschrift* [1], celui-ci a montré qu'aucune des raisons alléguées par Krenkel ne pouvait résister à l'examen, et sa conclusion très absolue, trop absolue peut-être, a été juste à l'opposé de celle de son adversaire. Non seulement le Dr Belser n'a pas admis une influence de S. Luc sur Josèphe, mais il a même prétendu que Josèphe avait connu S. Luc et, à dessein, avait passé sous silence et dénaturé divers faits auxquels il savait que les chrétiens attachaient une grande importance. Sans aller aussi loin que le Dr Belser, nous croyons pouvoir affirmer et prouver qu'aucune dépendance littéraire ou historique ne saurait être établie entre S. Luc et Josèphe. Peut-être nous serions-nous dispensé d'insister sur ce point, si nous n'avions lu dans l'*Orpheus* de M. Salomon Reinach cette affirmation perfide, donnée sans preuve, comme une vérité communément admise : Luc atteste « la connaissance des *Antiquités* de Josèphe publiées en 93 ou du moins d'une source de cet ouvrage » (p. 325).

Avant d'entrer dans la discussion détaillée des preuves alléguées, posons d'abord certains principes généraux et remarquons : 1° que S. Luc et Josèphe ont souvent parlé des mêmes faits ou des mêmes personnages : recensements, révolte de Theudas, famine au temps de Claude, grands-prêtres Anne et Caïphe, Gamaliel, Félix et sa femme Drusilla, Agrippa et Bérénice, le procurateur Festus ; — 2° qu'ils lisaient l'un et l'autre la Bible des LXX avec laquelle ils semblent avoir été très familiarisés ; — 3° qu'ils connaissaient tous les deux la littérature grecque et, à la même époque ou presque, parlaient la même langue. Dès lors est-il étonnant qu'ils aient pu puiser aux mêmes sources ? Leur rencontre sur des points particuliers, vis-à-vis des mêmes personnages ou des mêmes faits, loin de nuire à la valeur historique de S. Luc, nous prouve au contraire son extrême souci de reproduire exactement ses sources, de les livrer telles quelles, sans les déformer sous l'influence de sa foi ou pour les besoins de sa cause, comme voudraient l'en accuser nos adversaires. Si Josèphe, si peu favorable aux chrétiens, est d'accord avec lui pour divers événements, s'il fait de certains hommes le même portrait, c'est donc que la réalité de l'histoire l'exigeait ainsi et, dans ce cas, l'historien juif témoigne en faveur de la véracité historique de l'auteur du troisième Evangile et des Actes. Nous pouvons donc dire : dans

[1] Cf. Vigouroux, *Dict. de la Bible*, t. I, col. 155 : « On admet comme probable que les Actes des Apôtres ont été composés, à Rome, à la fin de la seconde année de la captivité de S. Paul. » (Corluy). — Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, t. III, p. 81 : « Si les Actes n'ont pas été écrits... vers la fin de la captivité de Paul à Rome, plusieurs traits qu'on y relève restent inexplicables, même dans la supposition où l'auteur se proposait d'écrire un troisième livre. » — Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Evangile*, p. 133 : « Ainsi les Actes sont l'œuvre d'un compagnon de l'apôtre Paul, œuvre dont toutes les vraisemblances fixent la rédaction à 62. » — Knabenbauer, vers 62-63 ; Blass, 62 ; Rackham, 61 ; Harnack, 60. Ces trois derniers auteurs sont protestants.

[2] Cf. Zeller, *Die Apostelgeschichte*, Stuttgart 1854.

[3] Cf. *Geschichte Jesu*, t. III, 1872, p. 134, et *Aus dem Urchristenthum*, 1878, p. 18.

[4] Cf. *Josephus und Lukas, der schriftstellerische Einfluss des Jüdischen Geschichtschreibers auf den Christen*, Leipzig 1894.

[5] Schürer, Nösgen, Wellhausen, Salmon, Sanday, Bousset avaient déjà eu l'occasion de dire ce qu'ils pensaient de cette hypothèse et l'avaient rejetée. A la suite de son examen, Schürer avait formulé le dilemme suivant : ou S. Luc n'a pas lu Josèphe, ou s'il l'a lu, il a oublié ce qu'il avait lu.
Contre Krenkel se sont élevés : Jülicher, *Einleint. in das N. T.* (5e édit.), p. 397 ; Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 401 et ss., p. 434 et ss.; Plummer, *S. Luke*, p. XIX et ss.
Harnack n'a même pas daigné examiner cette hypothèse : « Krenkel s'est tout simplement fourvoyé dans une théorie sans base en voulant essayer de faire de l'auteur des Actes pour le style et pour le vocabulaire un plagiaire de Josèphe. » (*The date of the Acts*, p. 114, 115).

[1] Cf. 1895, p. 634 et ss.; 1896, p. 1 et ss.

quelques récits, dans quelques tableaux, S. Luc et Josèphe ont dû puiser aux mêmes sources, consulter les mêmes documents ; nous n'avons pas le droit, pour ce seul motif, de parler de dépendance littéraire soit de Luc vis-à-vis de Josèphe, soit de Josèphe vis-à-vis de Luc.

La ressemblance de vocabulaire pour des mots spéciaux est un argument qui a encore moins de portée. Le plus souvent les mots signalés appartiennent à la langue classique, à la langue biblique ou sont d'usage courant. On les retrouve chez Thucydide, chez Polybe, dans les LXX ou les écrivains du Nouveau Testament, ou bien dans la κοινή ou grec commun. Quant aux ἅπαξ λεγόμενα il ne faut s'appuyer sur eux qu'avec une certaine réserve. La modestie s'impose à leur endroit depuis que les découvertes des papyrus et des inscriptions ont diminué considérablement leur nombre dans le Nouveau Testament [1]. Signaler avec Krenkel comme preuve de dépendance littéraire que S. Luc et Josèphe traduisent « enfant » par τὸ παιδίον ; « croître » par αὐξάνειν ; « voyager » par πορεύεσθαι ; « nuit » par νύξ ; « porte » par πύλη, n'est-ce pas vouloir se couvrir de ridicule et s'exposer à s'entendre dire par le Dr Belser avec une fine ironie que pour traduire « et » S. Luc et Josèphe se servent également de la conjonction καί ? Laissons donc là ces minuties, et sous le bénéfice de ces observations préliminaires abordons les différents faits ou récits mis en avant pour prouver la dépendance littéraire ou historique de S. Luc vis-à-vis de Josèphe.

Il y en a quatre :

1° Les indications de Luc relatives au recensement de Quirinius ;

2° L'allusion aux révoltes de Theudas et de Judas le galiléen dans le discours de Gamaliel, Act. v, 36, 37 ;

3° Les erreurs du discours de S. Etienne, Act. vii ;

4° Le prologue des Actes, i, 1.

1° Les indications de S. Luc relatives au recensement de Quirinius. — Argumentation de Krenkel : — Les indications de l'Evangile de S. Luc relativement au recensement de Quirinius (Luc ii, 1, 2) ont été empruntées à Josèphe (*Antiq. Jud.*, lib. XVII, cap. xiii, 5) pour expliquer comment le nazaréen Jésus naquit à Bethléem. Or, dans le passage visé, l'historien juif ne parlait pas d'un recensement qui avait eu lieu dans les dernières années d'Hérode le Grand, mais d'un recensement qui avait eu lieu dix à douze ans plus tard, lors de la déposition d'Archélaus et de la réduction de la Judée en province romaine [2].

Réponse. — S. Luc n'a pas fait de confusion ; il ne connaît pas un seul recensement, il en connaît deux. L'un qu'il nomme « le premier » a eu lieu avant la naissance de Jésus (ii, 2) : ce « premier recensement eut lieu pendant que Quirinius commandait la Syrie ; » — l'autre, auquel fait allusion Gamaliel dans son discours au Sanhédrin après l'arrestation des Apôtres, provoqua la révolte de Judas le Galiléen (Act. v, 37). Or, le recensement dont il est question dans les Actes v, 37 est celui des *Antiq. Jud.*, lib. XVII, cap. xiii, 5 et lib. XVIII, cap. i, 1. Ce recensement fut surtout un recensement cadastral, une estimation des biens fonciers pour établir l'assiette de l'impôt, non un recensement des personnes. Il fut la conséquence rigoureuse de la mainmise de Rome sur la Judée dès la mort d'Hérode le Grand, et de la tentative faite alors, mais maladroitement, pour réduire la Judée en province romaine. Aussi Josèphe l'appelle-t-il ἀποτίμησις, non ἀπογραφή, et cet ἀποτίμησις ne fut pas fait à la méthode romaine, mais à la méthode juive ; on recensa chacun sur place, là où il se trouvait [1]. La plupart des Juifs se résignèrent à cette dernière consécration de la perte de leur indépendance. Ils avaient tant eu à souffrir d'Hérode le Grand et à sa mort avaient tant demandé à Auguste de les annexer à la province romaine de Syrie plutôt que de les soumettre à Archélaus, qu'ils ne pouvaient se plaindre quand on leur accordait ce qu'ils avaient demandé par ambassade dix ans auparavant. Mais, comme toujours, il y eut alors des mécontents irréductibles qui se groupèrent autour de Judas le Galiléen et, sous sa conduite, levèrent l'étendard de la révolte.

Quant à ce « premier recensement » dont parle le troisième Evangile, il semble que nous puissions en trouver des vestiges et en découvrir le prétexte dans *Antiq. Jud.*, lib. XVII, cap. ii, 4. Nous voyons en effet que sur les dernières années du règne d'Hérode, vers l'an 6 ou 7, un serment de fidélité à l'empereur et au roi fut exigé de tous les Juifs ; six mille pharisiens refusèrent de le prêter et furent pour ce motif frappés de lourdes amendes pécuniaires [2]. Or comment obtenir un serment général et personnel de fidélité autrement qu'en faisant le recensement des personnes et en exigeant que les Juifs allassent se présenter aux fonctionnaires, suivant leurs usages, dans les lieux d'origine de leurs familles respectives ? De fait, Tertullien, dont la source d'information sur ce point ne saurait être confondue avec celle de l'évangéliste, puisqu'elle en diffère pour l'indication du nom du recenseur, mentionne un rencensement des Juifs sous le gouvernement de Sentius Saturninus, légat de Syrie de l'an 9-6 av. J.-C. [3], et puisque ce recensement dont il parle coïncide parfaitement pour l'époque et avec celui du troisième Evangile et avec l'obligation pour chaque juif d'après Josèphe de prêter un serment de fidélité, nous devons en conclure que le recen-

[1] « Les papyrus nous ont enseigné à être économes en ἅπαξ λεγόμενα. » (Montet, *Grammaire du grec du Nouveau Testament*, p. 25).

[2] L'objection de Krenkel a un double but : montrer la dépendance de S. Luc vis-à-vis de Josèphe et ruiner la valeur historique de S. Luc. Nous ne nous occuperons ici que du premier aspect de l'objection ; dans le prochain Bulletin sur la valeur historique des Actes des Apôtres, nous montrerons l'exactitude des renseignements fournis par S. Luc sur les recensements palestiniens.

[1] Cf. Lagrange, *Où en est la question du recensement de Quirinius ?* dans *Rev. Bibliq.* 1911, p. 60-84.

[2] Cf. Lagrange, *loc. cit.*, p. 69 et 70 ; du même, *Le Messianisme*, p. 14 et ss.

[3] « Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Judæa per Sentium Saturninum apud quos genus ejus inquirere potuissent. » (*Adv. Marcion.*, iv, 19).

sement de Luc II, 1, 2 est à reconnaître dans *Antiq. Jud.*, lib. XVII, cap. II, 4, et non dans *Antiq. Jud.*, lib. XVII, cap. XIII, 5. Sans doute, d'après Tertullien, ce recensement fut celui de Saturninus ; mais on peut supposer que, commencé sous son gouvernement, avant la mort d'Hérode, il dura plusieurs années et ne fut achevé que par Quirinius.

Ainsi, dans le cas présent, la confusion a été faite, non par S. Luc, mais par Krenkel !... Continuons notre examen.

2° L'allusion aux révoltes de Theudas et de Judas le Galiléen dans le discours de Gamaliel, Act. v, 36, 37. — Dans les Actes des Apôtres, S. Luc cite un discours de Gamaliel ainsi conçu :

Enfants d'Israël, prenez garde à ce que vous allez faire à l'égard de ces hommes. Car, il n'y a pas longtemps, parut Theudas qui se donnait pour un personnage ; environ 400 hommes s'attachèrent à lui : il fut tué et tous ceux qui l'avaient suivi furent dispersés et réduits à néant. Après lui, s'éleva Judas le Galiléen, à l'époque du recensement, et il attira du monde à son parti, il périt aussi et tous ses partisans ont été dispersés. (Act. v, 36, 37).

Ouvrons maintenant les *Antiq. Jud.* au livre XX, ch. v, n. 1 et 2. Nous constatons qu'il y est question de la révolte d'un certain Theudas sous Cuspius Fadus, vers 45 ap. J.-C., et que, quelques lignes plus bas, on raconte la mise à mort des fils de ce Judas le Galiléen qui avait fomenté une sédition, sous Quirinius, à l'époque du recensement. Il n'en faut pas davantage pour faire dire à Holtzmann [1] et à plusieurs autres critiques, que S. Luc a mal lu Josèphe, qu'il a pris les fils de Judas le Galiléen pour Judas le Galiléen lui-même et que c'est là le motif pour lequel il a placé le soulèvement de Judas le Galiléen, qui eut lieu l'an 6 ou 7 ap. J.-C., après celui de Theudas qui n'eut lieu que près de quarante ans plus tard, vers 45 ap. J.-C. — C'est toujours la même tactique : il semble y avoir contradiction entre S. Luc et Josèphe et, plutôt que de discuter les textes pour voir s'il s'agit bien des mêmes personnages et s'il peut réellement y avoir eu emprunt, soit dans l'ensemble, soit dans les détails, on se hâte de condamner S. Luc, sans la moindre hésitation. Quelle déplorable méthode de critique littéraire et historique !

Nous, du moins, étudions donc tous les textes de Josèphe sur ces deux personnages.

Voici d'abord le passage des *Antiquités,* allégué pour prouver la dépendance littéraire de S. Luc vis-à-vis de Josèphe :

Ant. Jud., lib. XX, cap. v, n° 1 : — Φάδου δὲ τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος, γόης τις ἀνὴρ, Θευδᾶς ὀνόματι, πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον, ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ. Προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι, καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἕφη παρέξειν αὐτοῖς ῥαδίαν. Καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν. Οὐ μὴν εἴασεν αὐτοὺς τῆς ἀφροσύνης ὄνασθαι Φάδος, ἀλλ' ἐξέπεμψεν ἵλην ἱππέων ἐπ' αὐτούς, ἥτις ἀπροσδόκητος ἐπιπεσοῦσα πολλοὺς μὲν ἀνεῖλε, πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν· αὐτόν τε τὸν Θευδᾶν ζωγρήσαντες ἀποτέμνουσι τὴν κεφαλὴν, καὶ κομίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα...

Act. v, 36 : — Πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θευδᾶς, λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, ᾧ προσεκλίθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων· ὃς ἀνῃρέθη, καὶ πάντες, ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν.

37. Μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς, καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ· κἀκεῖνος ἀπώλετο, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διεσκορπίσθησαν.

[1] Cf. *Theologische Literaturzeitung*, 1896, n° 3.

Nº 2 ... Πρὸς τούτοις δὲ καὶ οἱ παῖδες Ἰούδα τοῦ Γαλιλαίου ἀνῃρέθησαν, τοῦ τὸν λαὸν ἀπὸ Ρωμαίων ἀποστήσαντος, Κυρηνίου τῆς Ἰουδαίας τιμητεύοντος, ὡς ἐν τοῖς πρὸ τούτων ἐδηλώσαμεν, Ἰάκωβος καὶ Σίμων, οὓς ἀνασταυρῶσαι προσέταξεν ὁ Ἀλέξανδρος.

Sans doute, les deux récits ont des mots communs qui s'imposaient : « λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν » (Luc), « προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι » (Josèphe) ; — « ἐπείθοντο » (Luc), « πείθει » (Josèphe) ; « ἀπέστησεν » (Luc), « ἀποστήσαντος » (Josèphe) ; mais nous n'y trouvons pas de termes caractéristiques, à proprement parler. — De plus, n'oublions pas que, dans Josèphe, le récit de la mort des fils de Judas le Galiléen ne suit pas immédiatement celui de la révolte de Theudas. Les deux passages sont séparés par un intervalle de dix lignes où il est question de Tibère Alexandre, successeur de Fadus. — Enfin, à propos des fils de Judas, Josèphe renvoie le lecteur d'une façon explicite à ce qu'il a déjà dit du soulèvement de Judas le Galiléen, lors du recensement de Quirinius. Si donc S. Luc a consulté Josèphe, il était suffisamment averti pour éviter toute méprise et ne pas confondre les fils avec le père.

Voyons maintenant ce que S. Luc et Josèphe disent respectivement de Theudas et de Judas le Galiléen.

D'après S. Luc la révolte de Theudas a eu lieu avant l'an 6-7 ap. J.-C. ; d'après Josèphe elle a eu lieu vers 45 ap. J.-C. — D'après S. Luc, Theudas a entraîné à sa suite environ 400 hommes ; d'après Josèphe, il a décidé une grande multitude à le suivre au-delà du Jourdain. — S. Luc se borne à dire, en quelques mots, l'anéantissement de la révolte ; Josèphe donne plus de détails : Theudas est poursuivi par la cavalerie qui fond à l'improviste sur sa troupe, en massacre une partie, fait l'autre prisonnière, saisit Theudas lui-même, le décapite et apporte sa tête comme trophée à Jérusalem. A la rigueur, Gamaliel a pu négliger ces détails qui n'allaient pas directement à son but dans une allocution qu'il voulait faire brève ; il reste toutefois, pour démontrer l'invraisemblance d'une dépendance de S. Luc vis-à-vis de Josèphe, les divergences profondes signalées entre les deux historiens et sur la date de la révolte de Theudas et sur son résultat immédiat.

Plus loin, même livre, même chapitre, nº 2,

Josèphe se contente de mentionner le crucifiement de Jacques et de Simon, fils de Judas le Galiléen. Il renvoie, pour le reste, à ce qu'il a déjà dit du père. Si, comme on le suppose, l'historien diligent qu'était S. Luc a connu et utilisé Josèphe, nous pouvons bien, tout au moins, lui faire l'honneur de penser qu'il a dû rechercher les renseignements divers contenus dans Josèphe sur Judas, principalement ceux renfermés dans les *Antiquités Judaïques* [1]. Or, que disent de ce fameux Judas nos deux auteurs ?

Ils le font vivre à la même époque, lui font jouer le même rôle et ils attribuent, tous les deux, à l'insurrection fomentée une certaine importance. Mais Josèphe lui donne un compagnon dans le pharisien Sadoc, il en fait le fondateur et le chef d'une secte religieuse et fanatique, celle des Zélotes ; il s'étend longuement sur sa doctrine et son influence et, néanmoins, il ne dit absolument rien ni de la façon dont fut réprimée la révolte soulevée par lui, ni de la manière dont il périt.

Là encore, s'il y a des ressemblances entre S. Luc et Josèphe, il y a des divergences très notables : des détails dans Josèphe qui ne sont pas dans S. Luc, et dans ce dernier le récit de la répression de la révolte et de la mort de Judas, inconnu à l'historien juif. Vraiment, pour le fond comme pour la forme, le discours de Gamaliel (Act. v, 36, 37) ne peut pas servir à prouver une dépendance littéraire ou historique de S. Luc vis-à-vis de Josèphe, et si l'on voulait malgré tout maintenir la dépendance, ce serait le cas de redire avec Schürer : — Si S. Luc a lu Josèphe, il faut avouer qu'il avait totalement oublié ce qu'il avait lu [2].

3° Les erreurs du discours de S. Etienne (Act. vii). — Ces erreurs, dont nous reparlerons, consistent dans certaines données qui s'écartent sur divers points des affirmations de la Bible. D'où ces données ont-elles bien pu venir à S. Luc, auteur, d'après les Critiques, du discours attribué au diacre ? Evidemment, de Josèphe ! Si elles étaient seules on hésiterait à être aussi affirmatif, mais, disent-ils, dès lors que la dépendance a été prouvée sur deux points (ils veulent parler du recensement et des révoltes de Theudas et de Judas), il reste acquis qu'elle existe ailleurs, même là où les rapports sont vagues.

On ne peut nier qu'il y ait des divergences de détail entre S. Etienne et la Bible sur le lieu de la vocation d'Abraham, l'époque de la mort de Tharé, et la durée du séjour en Egypte. Dans ces cas, toutefois, Etienne-Luc n'est pas tributaire de Josèphe, mais de la version des LXX, de Philon ou des traditions rabbiniques. Le fait, d'ailleurs, n'a rien qui soit de nature à nous surprendre, si l'on veut bien remarquer que le diacre helléniste Etienne devait être versé dans l'exégèse alexandrine.

[1] Cf. lib. XVIII, cap. i, 1 et 6 ; lib. XX, cap. v, 2. — *De Bell. Jud.*, lib. II, cap. viii, 1 ; lib. VII, cap. viii, 1 ; lib. XVII, cap. viii, 9.

[2] Nous reviendrons sur la question de Theudas et de Judas le Galiléen quand nous parlerons de l'historicité des Actes des Apôtres.

a) Le lieu de la vocation d'Abraham. — Act. vii, 2 : « Le Dieu de gloire apparut à notre Père Abraham lorsqu'il était en Mésopotamie, avant qu'il vint demeurer à Haran. »

D'après S. Etienne, Dieu aurait appelé Abraham à Ur en Chaldée ; d'après Gen. xi, 32, xii, 1, l'appel n'aurait eu lieu qu'à Haran. Sur ce point S. Luc n'a certainement pas suivi Josèphe, puisque les *Antiquités Judaïques* (lib. I, cap. vii, 1) passent sous silence le séjour d'Abraham à Haran ; il a pu dépendre, soit de la Bible, soit de Philon. La Bible, en effet (Gen. xv, 7 ; Néh. ix, 7), laisse supposer que le Patriarche n'a quitté Ur de Chaldée que sur un ordre de Dieu ; Abraham aurait donc entendu deux appels : l'un à Ur, l'autre à Haran, et l'on conviendra que la supposition n'a rien que de très vraisemblable. Quant à Philon, il admet nettement ces deux appels : « Obéissant de nouveau à un oracle, cet homme aimable part de nouveau pour une seconde migration, non plus d'une ville à une autre ville, mais vers un pays désert où il menait une vie errante [1]. »

b) L'époque de la mort de Tharé. — Act. vii, 4 : « De là (de Haran), après la mort de son Père, Dieu le fit émigrer dans ce pays que vous habitez maintenant. »

D'après la Genèse (xi, 32) Tharé mourut à Haran, et si nous tenons compte des diverses données chronologiques qui le concernent (Gen. xi, 26, 32 ; xii, 4), il dut survivre au moins 60 ans au départ de son fils pour Canaan. Or, d'après S. Etienne, il était mort avant qu'Abraham ne quittât Haran. Ce n'est pas encore à Josèphe, qui ne parle pas de la mort de Tharé, que S. Etienne a pu emprunter cette tradition ; il a dû la recueillir des rabbins dont Philon s'est fait l'écho fidèle : « Neminem latere puto, qui modo leges sacras legit, quod Abraham primum e Chaldæorum terra demigrans, habitavit in Charran. Ubi defuncto ipsius patre, hinc quoque profectus est [2]. »

c) La durée du séjour en Egypte. — Act. vii, 7 : « Dieu parla ainsi : Sa postérité habitera en pays étranger ; on la réduira en servitude... pendant quatre cents ans. »

La Bible (Exod. xii, 40 ; Gal. iii, 17) fixe à 430 ans la durée du séjour en Egypte. Sans doute, Josèphe (*Antiq. Jud.*, lib. II, cap. ix, 1) parle de 400 ans d'oppression, tout comme S. Etienne ; mais ce chiffre a tout aussi bien pu être emprunté à Gen. xv, 13, sans compter que le diacre s'est peut-être servi à dessein d'un chiffre rond.

Si nous examinons divers autres points de la harangue de S. Etienne, nous remarquons encore quelques divergences toujours conformes aux LXX ou aux traditions rabbiniques. — Ainsi, avec les LXX [3], elle porte à 75 le nombre des membres de la famille de Jacob, tandis que Gen. xlvi, 27, Exod. i, 5, et Josèphe (*Antiq. Jud.*, lib. II, cap. vii, 4 ; lib. VI, cap, v, 6) ont le chiffre 70. — Elle fait

[1] *De Migratione Abraham.* Cf. aussi *Abraham*, xiv, 15.

[2] Cf. *De Migratione Abraham*, xxxii.

[3] Ἑβδομήκοντα πέντε (Gen. xlvi, 27) ; πέντε καὶ ἑβδομήκοντα. (Exod., i, 5).

initier Moïse à toutes les sciences de l'Egypte (Act. VII, 22) (la Bible est muette sur ce point), conformément à Philon [1]. — Elle donne quarante ans pour l'âge où Moïse commença sa mission ; Exode II n'est pas si précis. Par contre la tradition rabbinique [2] divisait les trois phases de la vie de Moïse en trois périodes égales. — Enfin, elle remplace Dieu par un ange au buisson ardent (VII, 30) conformément à la tendance alexandrine de faire apparaître les anges à la place du Seigneur.

Sur tous ces points, ce n'est pas seulement de « rapports vagues » entre S. Luc et Josèphe qu'il faut parler, mais *de rapports absolument nuls et inexistants.*

4° Le prologue des Actes et les prologues des livres de Josèphe contre Apion. — Le livre II contre Apion débute ainsi : « Dans un premier livre, mon cher Epaphrodite, j'ai démontré l'antiquité de notre nation. » Le prologue du Ier livre rappelle de loin celui du troisième Evangile : « Certains hommes malveillants se sont efforcés de calomnier mon histoire (il vise le *De Bello Jud.*). Celui qui entreprend de transmettre aux autres la vérité des faits doit d'abord les connaître exactement, soit qu'il ait assisté aux événements, soit qu'il les ait appris de ceux qui les avaient vus. Or, cela, j'estime l'avoir fait dans mon ouvrage. »

Si, sur les autres points, nous avions constaté une dépendance littéraire de S. Luc vis-à-vis de Josèphe, nous pourrions être impressionné à la lecture de ces textes ; mais, après les constatations que nous venons de faire, il nous suffira de dire que si S. Luc a eu des modèles, il a pu les trouver chez les médecins, Dioscoride ou Hippocrate, dont il connaissait les œuvres et les expressions familières et techniques. De plus, la transition entre les deux ouvrages est si naturelle que deux auteurs ont bien pu la trouver par eux-mêmes sans s'être consultés.

Conclusion. — Puisque S. Luc et Josèphe parlent des mêmes faits et des mêmes personnages, il ne peut pas ne pas y avoir entre eux des points de contact [1] ; — mais la dépendance littéraire de S. Luc vis-à-vis de Josèphe *n'a pas encore été prouvée,* et, quand l'auteur d'*Orpheus* l'affirme ou l'insinue à ses lecteurs, il fait preuve ou *d'ignorance* ou *de mauvaise foi.*

§ 4. — *Luc*, XXI, 20-24 *et la date de rédaction du troisième Evangile*

Les critiques indépendants sont unanimes, de nos jours, sauf de rares exceptions, à placer après 70 la rédaction du troisième Evangile, et ils considèrent tellement ce point comme acquis, qu'ils ne se donnent pas la peine de le prouver. Quelques catholiques, autrefois, avaient pensé comme eux, et c'est pourquoi ils avaient assigné aux Actes des Apôtres une date très reculée. On a pu voir au début de cet article combien Harnack avait hésité avant de placer vers 60 la rédaction du troisième Evangile. En 1893, dans sa *Chronologie,* il écrivait : « De l'aveu de tous les critiques, le troisième Evangile présuppose la ruine de Jérusalem » ; il dit maintenant : « Il est donc prouvé qu'il est tout à fait inexact de dire que les passages eschatologiques nous forcent à conclure que le troisième Evangile a été écrit après l'année 70 [2]. » L'an passé, dans l'*Ami* (1913, p. 233), nous n'avons dit qu'un simple mot de cette question, il nous semble utile d'y revenir plus longuement aujourd'hui.

Mettons en regard les trois discours eschatologiques des Synoptiques ; nous verrons si les particularités de celui de S. Luc nous forcent à conclure qu'il a été rédigé après 70 :

Matth. XXIV : [15] Quand vous verrez l'abomination de la désolation, annoncée par le prophète Daniel, établie en lieu saint, que celui qui lit entende. [16] Alors que ceux qui sont dans la Judée s'enfuient dans les montagnes : [17] et que celui qui est sur le toit ne descende pas pour prendre ce qu'il a dans sa maison ; [18] et que celui qui est dans les champs ne revienne pas pour prendre son vêtement. [19] Malheur aux femmes qui seront enceintes et à celles qui allaiteront en ces jours-là ! [20] Priez pour que votre fuite n'arrive pas en hiver, ni un jour de sabbat ; [21] car il y aura alors une si grande détresse, qu'il n'y en a point eu de semblable depuis le commencement du monde jusqu'ici, et qu'il n'y en aura jamais. [22] Et si ces jours n'étaient abrégés, nul n'échapperait ; mais, à cause des élus, ces jours seront abrégés.

Marc, XIII : [14] Lorsque vous verrez l'abomination de la désolation établie où elle ne doit pas être, — que celui qui lit comprenne ! — alors que ceux qui seront en Judée s'enfuient dans les montagnes. [15] Que celui qui sera sur le toit ne descende pas dans sa maison, et n'y entre pas pour prendre quelque chose. [16] Et que celui qui sera allé dans son champ ne revienne pas pour prendre son manteau. [17] Mais malheur aux femmes qui seront enceintes, ou qui allaiteront en ces jours-là ! [18] Priez pour que ces choses n'arrivent pas en hiver. [19] Car il y aura en ces jours des tribulations telles qu'il n'y en a point eu depuis le commencement du monde, que Dieu a créé, jusqu'à présent, et qu'il n'y en aura jamais. [20] Et si le Seigneur n'avait abrégé ces jours, nul homme ne serait sauvé ; mais il les a abrégés à cause des élus qu'il a choisis.

Luc, XXI : [20] Mais lorsque vous verrez *des armées* investir Jérusalem, sachez alors que sa désolation est proche. [21] Alors que ceux qui seront dans la Judée s'enfuient dans les montagnes, que ceux qui seront dans la ville en sortent, et que ceux qui seront dans les campagnes n'entrent pas dans la ville. [22] Car ce seront des jours de châtiment, pour l'accomplissement de tout ce qui est écrit. [23] Malheur aux femmes qui seront enceintes ou qui allaiteront en ces jours-là ! car la détresse sera grande sur la terre, grande la colère contre ce peuple. [24] Ils tomberont sous le tranchant du glaive ; ils seront emmenés captifs *parmi toutes les nations,* et Jérusalem sera foulée aux pieds *par les Gentils,* jusqu'à ce que les temps des Gentils soient accomplis.

[1] Cf. *De Vita Mosis*, I, 15.

[2] « Moses in palatio Pharaonis XL annos degit, in Madian XL annos et XL annos Israeli ministravit. » (Traité Beresh. rabb. fol. 115, 3, et Schemath. rabb. fol. 118, 3).

[1] Si nous ne nous étions pas contenté de réfuter des objections, nous aurions pu montrer à propos de nombreux faits ou de nombreux personnages qu'il y a parfois des variantes notables entre S. Luc et Josèphe. On n'a qu'à lire, par exemple, dans les deux historiens le recit de la mort d'Agrippa.

[2] Cf. *Date of the Acts*, p. 124 ; lire les deux pages 123 et 124 (1911).

De la comparaison de ces textes, nous tirons les conclusions suivantes :

1° Le texte de S. Marc est identique, ou presque, à celui de S. Matthieu ; on y retrouve, souvent dans les mêmes termes, les mêmes développements ; nous pourrons donc le négliger.

2° Les versets 21, 22, 23 de S. Luc sont identiques pour le fond, souvent aussi pour la forme des conseils donnés ou des maux redoutés, à S. Matt. 16-21.

3° Seuls, les versets 20 et 24 de S. Luc s'écartent de S. Matthieu. — Au verset 20, l'abomination de la désolation du prophète Daniel est remplacée par la description d'une armée qui viendra investir Jérusalem et, comme la prophétie a été supprimée, S. Luc a omis naturellement la remarque « que celui qui lit entende. » — Au verset 24, S. Luc continue sa description concrète des malheurs de la cité : les habitants seront passés au fil de l'épée ou emmenés captifs au milieu des nations ; Jérusalem sera foulée aux pieds par les Gentils jusqu'à ce que soient accomplis les temps des nations.

Ces traits des versets 20, 24 sont-ils suffisants pour dénoter un rédacteur témoin des événements de 70 ? Nous ne le croyons pas ; ils ne contiennent rien de particulièrement caractéristique : l'investissement d'une ville, le meurtre ou la captivité de ses défenseurs ou de ses habitants, l'occupation de la place par le vainqueur, ce sont là des faits de guerre quotidiens ; et, si S. Luc voulait concrétiser la prophétie de N.-S., il ne pouvait guère se servir d'un autre langage. S'il avait écrit après 70, comme on le prétend, il nous semble qu'il eût été plus précis sur les horreurs ou les souffrances du siège ; qu'il ne se fût pas contenté du terme vague de « Gentils » pour désigner les Romains, qu'il n'eût pas parlé de la captivité des Juifs « dans toutes les nations. » Si même il avait utilisé les paroles prophétiques de N.-S., rapportées par lui, XIX, 41, il aurait certainement précisé davantage le sort terrible réservé à Jérusalem.

4° Quant au verset 24, il n'accentue pas plus que les autres Synoptiques l'intervalle qui devra s'écouler entre la ruine de Jérusalem et la fin du monde. S. Luc dit : « Jérusalem sera foulée par les Gentils jusqu'à ce que soient accomplis les temps des nations » ; — mais S. Matthieu (XXIV, 14) et S. Marc (XIII, 10) avaient écrit que l'Evangile serait prêché dans tout l'univers avant que ne se produisît la catastrophe finale.

5° Les divergences de S. Luc par rapport à S. Matthieu ne postulent donc pas une rédaction du troisième Evangile après 70 ; elles la postulent même d'autant moins que ces divergences ont été imposées à S. Luc par le genre de lecteurs auxquels il s'adressait. Il écrivait pour des Gentils, non pour des Juifs ; l'abomination de la désolation prédite par Daniel n'aurait pas été intelligible pour eux ; il a donc substitué à cette prophétie une description concrète, basée sur des paroles de N.-S. (XIX, 43), et cette description, commencée au verset 20, il l'a reprise et poursuivie au verset 24.

Or, on admet que les autres Synoptiques, en dépit des discours eschatologiques, sont antérieurs à 70. Si l'on veut être logique, il faut faire bénéficier de la même conclusion le troisième Evangile, puisque Luc, XXI, 20-24, ne trahit pas un témoin de la ruine de Jérusalem. Les raisons que nous avons données plus haut en faveur de la rédaction des Actes vers 62-63 conservent donc toute leur valeur probante.

II. — Une nouvelle édition du texte du Nouveau Testament

Griechisches Neues Testament. *Text mit kurzem Apparat* (Handausgabe), von Hermann Freiherr von Soden. — Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1913. — Prix : 4 mk. 20 et 5 mk.

Jusqu'à ce jour les principales éditions du texte du N. T. étaient celles de Tischendorf, de Westcott-Hort et de Nestle dont le *Manuel biblique* de M. Brassac disait, en 1913, que son texte réunissait « le plus de probabilités » (p. 20). Nous en possédons maintenant une nouvelle due à M. von Soden ; elle lui a coûté 16 ans de travail et a exigé 44 collaborateurs pour recueillir, grouper et classer les variantes. Le texte sacré, très agréablement imprimé, a été publié en deux éditions : l'une, la grande, ne coûte pas moins de 32 mk., mais, en des notes très complètes, elle donne toutes les variantes et justifie le texte adopté par l'auteur ; l'autre, l'édition manuelle, est un élégant volume in-8 de 4 mk. 20 broché et 5 mk. relié. On ne saurait trop remercier les éditeurs Wandenhoeck et Ruprecht, de Göttingue, du véritable acte de charité scientifique qu'ils viennent d'accomplir. Grâce à leur édition manuelle, le texte néo-testamentaire de von Soden sera à la portée de toutes les bourses ; il pourra se trouver dans toutes les bibliothèques des professeurs de Grands Séminaires.

Ce n'est pas ici qu'il convient de faire une étude approfondie du texte de von Soden et des principes d'après lesquels il a été établi. Ce travail, du reste, a été fait par le R. P. Lagrange dans la *Rev. Bibl.* d'oct. 1913 : *Une nouvelle édition du N. T.*, p. 481-524. Nous y renvoyons ceux de nos lecteurs qui pourraient désirer des détails plus techniques. Contentons-nous de signaler que les 4000 mss. ou fragments de mss., étudiés par M. von Soden ou ses collaborateurs, ont été répartis en trois groupes ou recensions : K (de κοινή) = la recension lucianique ; H (de Hésychius) = la recension hésychienne ; I (de Ierusalem) = la recension hiérosolymitaine.

On est généralement d'accord pour considérer la recension lucianique comme l'œuvre du prêtre S. Lucien, mort martyr en 312. Cette recension, très répandue dans les milieux antiochiens, fut une sorte de vulgate dont la Peschitto subit l'influence ; — mais on peut trouver que les recensions hésychienne et hiérosolymitaine ne sont pas aussi nettement caractérisées que le prétend von Soden ; on peut dire également qu'elles ne sont peut-être pas très sûrement l'œuvre, du moins dans le texte qu'il leur reconstitue, la première,

d'Hésychius ; la seconde, de Pamphyle, maître d'Eusèbe de Césarée.

Le texte que nous donne von Soden est celui qui devait se trouver au fond des trois recensions K-H-I, bien que, naturellement, il n'ait jamais existé en cet état au IIIe siècle. Ces trois recensions du N. T. auraient pris naissance dès les débuts du IVe siècle. Il faudrait donc d'après von Soden abandonner l'idée d'un texte neutre qui aurait existé au IVe siècle sans subir de recension. Il faudrait, également, abandonner celle d'un texte occidental plus riche, attesté dès le IIe siècle par Justin et S. Irénée. Les variantes qui avaient fait croire à son existence ne seraient que des dérivations du texte original. Elles proviendraient de l'influence du *Diatessaron* de Tatien, pour les évangiles ; de Marcion, pour les épîtres de S. Paul ; d'une édition probablement de Tatien, pour les Actes des Apôtres, abstraction faite naturellement des fautes de copistes. Les versions latines auraient suivi le type I-H-K et ne s'en seraient écartées que sous l'influence du *Diatessaron*. Tatien serait donc le grand responsable des mélanges des textes néotestamentaires. On trouvera, avec raison semble-t-il, que son influence a été notablement exagérée. Beaucoup d'omissions occidentales peuvent s'expliquer sans Tatien ; et il en est de même pour les interpolations étrangères aux textes occidentaux.

Deux principes ont guidé M. von Soden dans le choix des variantes : *a)* la leçon commune à deux recensions l'emporte sur la troisième ; *b)* la leçon tatianique est considérée comme suspecte, même quand elle a pour elle deux ou même trois recensions.

La reconstitution textuelle tentée par von Soden est et restera forcément hypothétique ; il ne saurait en être autrement, puisque nous ne possédons plus les textes originaux du N. T. ; mais telle qu'elle est, et en tenant compte des réserves formulées plus haut, des juges excellents n'ont pas hésité à la proclamer, somme toute, excellente.

La finale de Marc (XVI, 9-20), l'épisode de la femme adultère (Jean VIII, 1-11) ont été considérés comme inauthentiques par M. von Soden et reproduits en caractères légers, tandis que le reste du texte, y compris le récit de la sueur du sang et de l'apparition de l'ange (Luc XXII, 43, 44), a été imprimé en caractères gras. Le verset des trois témoins célestes (I Jo. V, 7) a été supprimé purement et simplement.

III. — Comptes rendus bibliographiques

L'Œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste (350-428 ap. J.-C.), par Louis Pirot, Docteur en Ecriture Sainte, professeur au Grand Séminaire de Bourges. In-8° de XX-334 p., 5 f. 60. Rome, Bretschneider ; Paris, Beauchesne, 1913. — La collection des *Scripta Pontificii Instituti Biblici* s'est enrichie d'un excellent ouvrage de M. Louis Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*. Ce travail, qui fut commencé à l'Institut catholique de Paris en 1908, poursuivi et mené à bonne fin dans les loisirs du professorat à Bourges, valut à son auteur, en 1911, le grade de Docteur en Ecriture Sainte ; remis sur le métier pendant deux ans, il vient d'être publié à Rome, par l'Institut Biblique.

Dès le premier contact avec l'ouvrage, le lecteur sent qu'il a entre les mains un travail sérieux et substantiel. M. Pirot était d'ailleurs bien préparé pour aborder les nombreuses et difficiles questions que soulève l'étude des œuvres de l'évêque de Mopsueste (critique textuelle, canonicité, inspiration, herméneutique), pour montrer le profit que l'exégète moderne peut tirer de la fréquentation de Théodore de Mopsueste, les excellentes qualités et les graves défauts de l'exégèse de cet antiochien.

Et d'abord, la critique textuelle a beaucoup à gagner à cette étude. Le texte employé par Théodore, qui ignorait l'hébreu, est celui des LXX. D'accord en cela avec le sentiment de son époque, il a pour la version alexandrine la plus grande vénération : croyant authentique la légende répandue par Aristée sur sa composition, il lui accorde une autorité surhumaine. Mais ce qui intéresse surtout, c'est l'usage exclusif qu'il fait de la recension lucianique des LXX. Au contraire de Théodoret et des autres antiochiens, Théodore ne compulse jamais les autres versions, ne consulte pas les manuscrits (sauf dans son commentaire des psaumes) ; aussi ses textes sont-ils excellents à utiliser pour la classification des manuscrits lucianiques des Petits Prophètes, par exemple, qu'il cite à peu près intégralement.

Sur le Canon des Livres Saints, Théodore professe une opinion particulière. On sait qu'aux IVe et Ve siècles la distinction entre Proto-canoniques et Deutéro-canoniques avait pris une grande importance, surtout dans l'Eglise d'Orient : si les Pères reconnaissaient l'inspiration des Deutéro-canoniques, ils ne les mettaient pas sur le même pied que les livres du canon palestinien ; ils ne leur reconnaissaient qu'une utilité pour l'édification. Théodore va beaucoup plus loin : il rejette l'inspiration des Deutéro-canoniques, excepté l'Ecclésiastique, et de plus exclut de son canon plusieurs Proto-canoniques : les Chroniques, Esdras et Néhémie, Job et le Cantique des Cantiques. La raison ? Pour les Chroniques et Esdras, la position de Théodore s'explique par l'influence de l'Eglise de Syrie : l'Eglise syrienne ne recevait pas primitivement ces livres, elle ne les admit pas dans sa version syriaque. Job et le Cantique sont rejetés pour des motifs de critique interne : Job, composé par un auteur pétri de science païenne, ne cherchant que sa propre gloire ; le Cantique, livre tout occasionnel, poème de noces. Ainsi, pour ces deux livres, Théodore fait abstraction complète de la tradition de l'Eglise ; trop personnel pour écouter ses devanciers, il se laisse entraîner aux excès de sa méthode, pourtant excellente.

A-t-il rejeté les titres des Psaumes, les déclarant inauthentiques, comme l'affirme Léonce de Byzance et l'admettent la plupart des critiques modernes ? M. Pirot ne croit pas pouvoir le soutenir : le fait ne lui paraît pas démontré, il demeure très douteux, surtout après l'étude du commentaire d'Ascoli.

Théodore de Mopsueste fit école : Junilius l'Africain admettait, en 551, un canon identique au sien, avec cette différence notable toutefois qu'il appelait livres *mediæ auctoritatis* ceux que Théodore rejetait purement et simplement.

Théodore admettait l'inspiration de tous les livres contenus dans son canon. Mais ici encore, il émit une théorie condamnable. Il distingue, en effet, une double inspiration : une grâce de prudence et de sagesse, donnée à Salomon pour les Proverbes et l'Ecclésiaste, et une inspiration prophétique. Distinction qui s'explique, dit M. Pirot, par la mauvaise interprétation de ce passage de S. Paul : « A l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse, à l'autre une parole de connaissance, selon le même Esprit ». De la distinction des genres littéraires, il conclut à une distinction dans la grâce de l'inspiration.

Dans l'interprétation des Livres Saints, Théodore est nettement anti-allégoriste. Appartenant à l'école d'Antioche, école de réaction contre l'allégorisme d'Alexandrie, il s'attache délibérément à la recherche presque exclusive du sens littéral. Le sens littéral propre ou métaphorique est à la base de ses commentaires ; les anthropomorphismes, les symboles, les métaphores ont toujours pour lui un sens littéral. Ce n'est pas à dire que Théodore soit toujours resté fidèle à ses principes : il tomba parfois lui aussi dans l'allégorisme qu'il combattait avec tant d'énergie.

Avec toute la tradition catholique, l'évêque de Mopsueste reconnaît en dehors du sens littéral un sens typique, qui est, selon lui, le sens le plus élevé des Saintes Ecritures : sens inspiré et voulu de Dieu, essentiellement prophétique. Mais l'excès de sa réaction contre l'allégorisme (écueil que peu savent éviter : la réaction contre une tendance entraînant facilement dans la tendance opposée) le fit s'écarter de la tradition catholique : abusant d'une explication froidement grammaticale et historique, il réduisit le nombre des prophéties messianiques littérales et typiques, n'y voyant, le plus souvent, que des accommodations.

Le résumé de ces conclusions, auxquelles aboutit M. Pirot, montre l'intérêt et l'importance de son travail pour tous ceux qu'attirent les études bibliques ; les théologiens aussi y trouveront de précieux renseignements sur la condamnation des erreurs de Théodore par le V^e^ concile.

* * *

L'inspiration des divines Ecritures. *Principes et applications,* par H. MERKELBACH, licencié en théologie de l'Univ. de Louvain, professeur de dogme au G. Sém. de Liège. In-18 de 96 p., 1 f. 25 (2^e^ éd.) ; Liège, Dessain ; Arras, Brunet. — M. Merkelbach est sympathique aux études critiques ; il connaît les problèmes délicats que soulèvent souvent les questions bibliques. En 1911, dans la *Revue ecclésiastique de Liège*, il a fait paraître une série d'articles sur l'inspiration des divines Ecritures. On ne saurait trop le remercier d'avoir complété ses articles et de les avoir groupés en un petit fascicule d'un format commode et d'un prix modique, pour les mettre à la disposition des prêtres du ministère et des étudiants en théologie.

Son travail se divise en deux parties : Principes, p. 4-37 ; — Applications, p. 37-95.

Dans la première partie, l'auteur expose la doctrine catholique de l'inspiration d'après les principes de la théologie thomiste. Après avoir fait justice de la théorie d'inspiration-dictée, inventée par les Protestants au XVI^e^ siècle, exposé les fausses conceptions catholiques de l'inspiration condamnées au concile du Vatican et les erreurs du cardinal Newman et de Mgr d'Hulst sur l'étendue de l'inspiration et sur l'inerrance biblique, il distingue soigneusement l'inspiration de la révélation, et se prononce pour l'inspiration verbale, plus en harmonie avec la doctrine de l'encyclique *Providentissimus* et admise d'ailleurs, aujourd'hui, par la très grande majorité des critiques catholiques. Nul n'ignore que cette inspiration verbale n'a rien de commun avec l'inspiration-dictée, et c'est sans doute pour en avoir eu une fausse notion que des maîtres comme le vénéré M. Vigouroux n'ont pas cru devoir s'y rallier. (Cf. *Manuel Biblique,* 12^e^ édit., t. I, p. 56). Et pourtant, puisque Dieu inspire l'écrivain sacré pour lui faire écrire ce qu'il veut qu'il écrive, il faut bien que la grâce de l'inspiration s'étende non seulement aux concepts, mais encore aux mots qui doivent les exprimer. Un écrivain peut-il concevoir des vérités sans qu'aussitôt ne se présentent simultanément à son esprit les expressions par lesquelles il les rendra ? Toutefois, nous nous demandons si M. Merkelbach n'a pas déformé l'opinion des adversaires de l'inspiration verbale en la présentant comme une inspiration-révélation (p. 18). Ils se défendent d'admettre toujours une révélation proprement dite, cependant, dit-il, « quand on examine la chose de près, ils conçoivent l'inspiration à la manière d'une révélation. C'est là le fond du système. » Non, ce n'est pas là le fond du système et l'inspiration n'est pas « premièrement et avant tout pour eux la communication d'une idée, une espèce de révélation. » Qu'on veuille bien se reporter au *Manuel Biblique* de M. Vigouroux (p. 44) : on y lira que l'inspiration comporte « une illumination de l'intelligence par laquelle le Saint-Esprit ou révèle à l'écrivain ce qu'il ignore, ou bien lui suggère ce qu'il doit mettre en œuvre parmi les choses qui lui sont déjà connues, ou, au moins, l'assiste de telle sorte que l'écrivain évite toute erreur dans les choses qu'il sait et ne dise que ce que Dieu veut et comme il le veut. » Ainsi, M. Vigouroux distingue soigneusement les cas où il y a révélation puis inspiration, de ceux où il n'y a que l'inspiration proprement dite. Que la position des rares partisans de l'inspiration non verbale soit psychologiquement intenable, qu'elle ne soit pas dans l'esprit de l'encyclique *Providentissimus,* nous en convenons bien volontiers ; mais nous nions qu'ils aient en général fait de l'inspiration une « espèce de révélation ». Que quelques-uns d'entre eux l'aient fait, c'est possible ! mais il ne faudrait pas attribuer à la généralité ce qui peut être le tort de quelques individualités. — Dans cette première partie nous regrettons également que les bases scripturaires et traditionnelles du dogme de l'inspiration n'aient pas été mises en lumière, c'est une lacune dans une brochure de vulgarisation. Ce qui en est dit p. 14, note 1, est insuffisant.

La seconde partie éclaire, complète et précise la première. Elle se lit avec grand intérêt. Des exemples nombreux, empruntés naturellement à la Bible, expliquent à chaque instant la doctrine proposée et permettent de saisir le dogme de l'inspiration scripturaire dans toutes ses nuances et jusque dans ses moindres conséquences. On examine successivement comment l'inspiration des divines Ecritures est conciliable avec l'imperfection des idées, avec des genres littéraires variés, à l'exclusion du mythe ou de la légende, avec les erreurs scientifiques provenant des connaissances de l'époque, avec des notions imparfaites du passé, avec l'emploi, par mode de citations explicites, parfois même implicites, de documents et de sources écrites, etc., etc. [1]

* * *

Inerrance biblique, par ALFRED DURAND, S. J. Extrait du *Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique* de D'ALÈS, fasc. IX, col. 752-788. Paris, Beauchesne. — Cet article est dû à la plume d'un exégète avisé et d'un théologien consommé. On sent que l'auteur s'est spécialisé depuis longtemps dans les questions d'introduction aux Saintes Ecritures. Aussi les pages qu'il écrit sur l'inerrance sont vraiment instructives et suggestives ; elles contiennent sous une forme claire et précise les principes qui doivent présider à une saine apologétique biblique. Nous ne saurions trop en recommander l'étude attentive aux lecteurs de l'*Ami.*

L'inerrance biblique ne fut jamais définie comme un dogme ; elle découle manifestement de l'inspiration et elle a toujours été admise par la tradition ecclésiastique. Son maintien présente parfois de sérieuses difficultés, dont on pourrait se débarrasser assez facilement si l'on voulait bien tenir compte des données théologiques, rationnelles et littéraires, qui devraient toujours présider à la solution d'un problème d'inerrance biblique. Le P. Durand les expose clairement et il ne sera peut-être pas sans utilité de les résumer ici.

[1] Nous nous permettons de signaler à M. M. certaines imperfections de détail qu'il voudra sûrement faire disparaître dans une édition subséquente :

P. 13 : « de Pressencé, » au lieu de « de Pressensé. » — « Mgr de Broglie, » au lieu de « l'abbé de Broglie. » — Mgr d'Hulst s'est trompé avec d'autres, soit ! mais pourquoi parler à leur propos de la « sottise de l'esprit humain » ? — P. 44, au lieu de « d'après que, » on dirait en français « selon que. » — Etc.

a) Données théologiques. La théologie établit le fait de l'inerrance, mais elle laisse à l'exégète le soin de faire voir à propos de chaque cas qu'il n'y a pas d'erreur dans la Bible. Elle admet, en théorie du moins, que ce qui n'est pas erreur dans un texte profane ne saurait l'être davantage dans le texte sacré et elle enseigne que Dieu, auteur principal de l'Ecriture, ne se porte garant que des assertions personnelles de l'auteur inspiré.

b) Données rationnelles. L'inerrance biblique exclut l'erreur logique et objective, c'est-à-dire, le manque de conformité entre les assertions de l'écrivain et la réalité des choses ; mais, avant de déclarer qu'il y a erreur, il faut voir si l'hagiographe a affirmé ou bien s'il a seulement énoncé un doute, donné une opinion ou une appréciation approximative, rapporté une opinion erronée, communément admise de son temps, sans vouloir en garantir l'exactitude, ou bien parlé suivant les apparences. De plus, de même que Dieu ne se porte garant que des assertions personnelles de l'hagiographe, de même celui-ci n'est responsable que de ses assertions strictement personnelles. S'il lui arrive de rapporter les paroles ou d'exprimer les sentiments d'autrui, il est seulement certain que ces paroles ont été dites, que ces sentiments ont été manifestés. Il y a « veritas citationis » ; il n'y a pas nécessairement « veritas rei citatæ ».

c) Données littéraires. Souvent les difficultés soulevées contre l'inerrance biblique se dissiperont d'elles-mêmes si l'on fait attention au genre littéraire utilisé par l'écrivain sacré et si l'on ne demande à son texte que la précision compatible avec le genre littéraire qu'il a choisi. De même, il faut considérer attentivement que les procédés rédactionnels de l'auteur inspiré sont conditionnés non seulement par son genre littéraire, mais encore par le but qu'il poursuit dans la rédaction de son livre. Le P. Durand étudie longuement ces procédés rédactionnels spécialement dans les Evangiles ; il éclaire son étude par de nombreux exemples. Il montre bien en quoi cette théorie est légitime et en quoi elle ne le serait pas (col. 768-774).

Dans le paragraphe consacré à la Bible et l'histoire, il faut retenir les principes pratiques suivants :

1° Voir en premier lieu si le texte n'a pas été altéré, en particulier quand il s'agit d'un nom propre ou de chiffres.

2° Avant de conclure à une contradiction entre la Bible et un auteur profane, voir si les deux textes ont même sens et même portée ; dans le doute, la présomption est en faveur de la Bible.

3° Avant de proclamer que deux récits sont contradictoires, voir s'ils visent le même fait ou s'ils ne se complètent pas : cf. les récits de l'Enfance.

4° Ne pas oublier que le même fait est diversement raconté en prose ou en poésie.

5° Examiner s'il n'y aurait pas citation implicite dans le texte sacré, tout en ayant bien soin de se souvenir de la décision de la Commission Biblique du 13 février 1905.

6° Si le texte qui fait difficulté est prophétique : voir s'il y a eu réellement prophétie, quel a été l'objet réel de la prophétie, si la prophétie était conditionnelle ou non, et, si elle était conditionnelle, examiner si la condition a été réalisée. Enfin, distinguer l'objet de la prophétie des descriptions littéraires qui avaient pour but de la rendre sensible aux contemporains.

Dans le même fascicule IX, le P. Durand a aussi rédigé un long article sur l'*inspiration de la Bible* (col. 894-917) dont voici le sommaire : — 1° Croyance en des livres inspirés chez les Juifs et chez les Chrétiens. — 2° Nature de l'inspiration. — 3° Etendue de l'inspiration. — 4° Critères de l'inspiration : critères insuffisants, critères traditionnels. — 5° L'inspiration chez les protestants.

* * *

Dans notre précédent Bulletin (*Ami* du 8 janvier, p. 32), à propos de **Jérusalem** du P. Vincent, on voudra bien modifier ainsi la phrase qui concerne le sinnor : « On sait qu'il n'y put pénétrer qu'après la découverte du canal qui permettait d'accéder de la colline d'Ophel aux eaux du Gihon (fontaine de la Vierge). »

Une circulaire de la librairie Gabalda nous informe qu'au 1er avril 1914 le prix de souscription à *Jérusalem* sera porté à 100 f. net, port en plus.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Titius prend pour lui l'héritage de sa sœur Bertha, sans le lui payer. Quelque temps après, Bertha meurt de misère sans laisser d'héritier sinon Titius son frère. *Tactus dolore cordis intrinsecus,* celui-ci vient se confesser et demande à quoi est-il obligé.

R. — Vous auriez bien dû nous dire comment Titius a pu prendre l'héritage de sa sœur Bertha sans le lui payer. Assurément il n'a pas pu le lui prendre sans son consentement. Sans doute cette part d'héritage avait dû être estimée, et alors Titius la désirant pour lui avait dû promettre à Bertha de lui en payer le prix ; ce qu'il n'a point fait. Alors Bertha aurait dû le lui réclamer ; peut-être l'a-t-elle fait, et Titius lui a-t-il fait de nouvelles promesses qu'il n'a point encore remplies. Bertha aurait pu le poursuivre devant les tribunaux qui l'auraient certainement condamné. Pourquoi ne l'a-t-elle pas fait ? Est-ce par timidité, par crainte, ou pour ne pas faire de la peine à son frère ? Nous n'en savons rien. Toujours est-il que la pauvre fille mourut de misère sans laisser d'autre héritier que son frère Titius.

A quoi est tenu alors celui-ci ? Matériellement et en justice il ne peut être tenu à rien, puisque ce qu'il devait à Bertha et qu'il n'a pas payé lui revient de droit comme à l'unique héritier de sa sœur. Mais puisqu'il va se confesser *tactus dolore cordis intrinsecus* et qu'il demande à quoi il est obligé, c'est au confesseur à lui dire que s'il n'est obligé à rien matériellement, moralement il doit se regarder comme obligé à des réparations à l'âme de sa sœur ; que par là-même il doit prier pour elle et lui faire dire des messes, et lui en faire dire d'autant plus qu'il a été plus cruel pour elle : ce sera le seul moyen de calmer ses remords.

Q. — Le Concile de Trente (sess. xxv, *De Regul.*, c. 6) ayant imposé le vote secret dans l'élection des Prélats réguliers, certains canonistes en ont conclu qu'il avait par le fait même supprimé le *compromis* et l'*acclamation*. D'autres (Layman, Miranda, Pellizari) estiment que le Concile de Trente n'a pas eu l'intention de déroger au droit ancien, mais a seulement voulu indiquer la forme à suivre dans le cas d'élection par voie de *scrutin*. Pratiquement la Curie Romaine, depuis le Concile de Trente, a-t-elle admis comme valides les cas d'élection de Prélat régulier par compromis ou par acclamation ?

R. — Théoriquement, et en droit, l'opinion de Layman et Pellizari ne nous paraît pas soutenable, comme investie d'une probabilité suffisante. Outre

que les meilleurs canonistes, et en majorité (Reiffenstuel, Fagnan, Barbosa, Donat, Gir, Matthæucci, etc.), prennent au pied de la lettre le texte du Concile de Trente, et y voient prescrite l'unique forme du « scrutin » pour les élections de Réguliers, la Congr. du Concile a nettement confirmé cette interprétation (3 oct. 1585) en déclarant « quod electiones Regularium non possunt fieri per compromissum vel per communem inspirationem » ; et l'on cite l'élection d'un provincial carmélite du royaume de Naples qui fut annulée, parce qu'elle avait été faite *unanimi voce* par acclamation.

Pratiquement, et en fait, les élections de Réguliers ne se font jamais d'après l'ancienne méthode de l'inspiration ou du compromis, et nous ne connaissons aucun cas de ce genre qui permette de penser qu'à Rome une pareille pratique serait approuvée.

Il est, toutefois, une manière d'entendre le *compromis* qui n'est pas interdite. On sait que, d'après le fameux cap. *Quia propter* 42, *de Electione,* les électeurs pouvaient déléguer leur droit d'élection à deux, trois ou plusieurs mandataires, lesquels ensuite votaient *comme bon leur semblait* et faisaient ainsi l'élection. C'est là le compromis *formel.*

Mais, voici une forme de compromis *matériel* qui est admissible. Supposons que quatre ou cinq religieux soient par les électeurs normaux chargés de se rendre au Chapitre en leur lieu et place, et, non pas d'y voter pour eux, mais d'y porter les suffrages, préalablement communiqués à ces mandataires par leurs commettants. Les compromissaires, alors, ne font plus que transmettre le suffrage réel de tous les électeurs pris à part individuellement, en votant pour le sujet qui a ainsi déjà à l'avance obtenu la majorité. Il y a alors substantiellement scrutin, complet et secret comme le demande le Concile de Trente. Cette méthode est aujourd'hui couramment employée dans les élections de Réguliers.

Q. — Le curé d'une paroisse a confié à sa domestique le soin des linges d'église.

1° Est-il tenu, en conscience, de lui donner un supplément de salaire pour ce travail (lessivage, raccommodage, repassage) ?

2° Si, en justice, il doit dédommager sa domestique, quelle part revient à celle-ci sur la somme votée au budget pour l'entretien de ces linges ? Doit-il lui donner le quart, le tiers, la moitié ? Car, si elle fait le travail, c'est le curé qui procure toutes les fournitures nécessaires à l'accomplissement de ce travail.

Le curé qui m'a consulté prétend qu'il ne doit rien en plus du salaire ordinaire, parce que, dit-il, pour gagner ce salaire la domestique doit bien employer son temps ; qu'elle l'utilise à lessiver les linges d'église ou qu'elle se livre à d'autres occupations, peu importe.

Qu'en pense l'*Ami du Clergé* ?

R. — Il pense qu'à première vue on serait tenté d'approuver le raisonnement du curé. Cependant, pour se prononcer sûrement et définitivement, il faut remonter plus haut. La domesticité se forme par un contrat onéreux bilatéral ; or, dans un tel contrat il y a tout ce dont les deux parties conviennent ensemble explicitement ou implicitement, ou ce qu'y mettent les usages du pays, et rien autre chose. Si donc en offrant un gage que la domestique a accepté, le curé lui a dit qu'en plus de l'ouvrage de sa maison elle serait chargée du linge de l'église, il ne lui doit rien en plus ; il y a convention explicite. Ou même s'il lui avait dit simplement qu'elle aurait à faire tout ce qu'il lui commanderait, et si elle avait accepté, il y aurait au moins convention implicite ; il n'aurait rien de plus à lui donner. Ou même encore, s'il lui donne des gages bien suffisants, non seulement à son propre jugement, mais aussi à celui de toute personne raisonnable du pays, pour avoir droit à l'emploi de tout son temps, en lui en laissant toutefois assez pour soigner ses propres affaires, on pourrait encore dire qu'il y a une sorte de convention implicite et qu'il ne lui doit rien en plus pour le linge de l'église. Si au contraire il lui avait montré ou indiqué ce qu'elle aurait à faire au presbytère et au jardin, et lui avait dit ou donné à entendre que tout le reste de son temps serait à elle, il ne peut pas lui imposer le linge de l'église sans lui donner un dédommagement. — Quel doit être alors ce dédommagement ? On ne peut pas dire qu'il doit être le quart, le tiers ou la moitié de ce qu'on donnerait à une ouvrière qui se chargerait de toutes les fournitures ; ce serait tout simplement un nouveau contrat ou une nouvelle convention à faire à ce sujet entre le curé et sa domestique, qui devraient s'entendre ensemble pour le prix.

Q. — Un évêque a-t-il le droit de taxer ses paroisses pour les œuvres diocésaines ? La question est souvent agitée parmi les prêtres des divers diocèses, à cause justement de la diversité des ordonnances épiscopales. Dans la plupart des diocèses, les évêques se contentent d'ordonner des quêtes à des dates fixes pour les diverses œuvres diocésaines, et ne demandent jamais plus que le montant de la quête. Dans d'autres moins nombreux, la quête est commandée ; mais l'évêque exige un certain montant, quel que soit le produit de la quête. A-t-il le droit strict d'agir ainsi ?

R. — En rigueur absolue de droit, l'Evêque peut déterminer la somme minima qu'il estime nécessaire pour l'exercice normal du culte dans son diocèse, et, par voie de conséquence, fixer la part contributive qui peut proportionnellement incomber à chaque paroisse. Jusque-là, rien de répréhensible, absolument parlant. Mais la question devient difficile quand, cette répartition globale une fois faite en gros, il s'agit d'arriver aux moyens pratiques d'en assurer l'exact recouvrement. Les taxations personnelles sont périlleuses pour bien des raisons, et difficilement justes ; plus sujettes encore à caution, les sanctions dont on prétendrait frapper les refus individuels de contribution, surtout après les déclarations émanées du St-Siège à ce propos-là.

Mais ce n'est pas notre rôle de faire la leçon aux Evêques.

Q. — Les conférences contradictoires avec les hérétiques sont-elles bonnes et utiles ? En pratique, sont-elles permises ?

R. — Les conférences avec les hérétiques, même sur les matières de religion, ne sont pas des communications *in sacris;* aucun droit positif ne les interdit à priori. De plus, elles peuvent fort bien 1° être utiles aux hérétiques, et 2° n'être pas nuisibles aux catholiques, d'où cette seconde affirmation de principe : le droit naturel ou divin fondamental ne les interdit pas non plus.

On ne suppose pas que de pareils contacts puissent se trouver nuisibles pour nos adversaires; de ce côté-là donc rien à tirer pour la réponse à la question posée. Mais du côté catholique, c'est autre chose. Les conférences contradictoires peuvent être un très gros danger, donc un mal à éviter : 1° pour les conférenciers catholiques eux-mêmes ; 2° pour l'auditoire catholique présent ; 3° pour la société fidèle du dehors, et, à ce triple point de vue, trois raisons différentes peuvent intervenir pour les faire condamner comme illicites.

a) Le conférencier. — Tout le monde n'est pas Bossuet, et s'il n'est pas nécessaire d'être Bossuet pour *controverser* avec les dissidents, protestants ou schismatiques, il faut tout de même se présenter au combat dans des conditions subjectives de préparation qui mettent le champion de la cause catholique à l'abri des blessures et de la mort. Ceci est banal, à tel point que nous estimerions perdre notre temps à insister. Concluons donc : il y a péril de danger personnel en toute fréquentation d'erreur, donc aussi, et peut-être surtout en celle-ci, pour qui n'est pas philosophe, théologien, apologiste, controversiste enfin, riche d'érudition et de doctrine, sûr de sa dialectique et de son sang froid, entraîné par une solide formation, éloignée et prochaine, à ces sortes de rencontres particulièrement périlleuses en terrain religieux. C'est pour avoir méconnu cette règle élémentaire de morale, et trop présumé de leurs forces, que plusieurs des nôtres, impressionnés par la tactique ou l'argumentation adverse, sont restés sur le terrain désarmés et vaincus, et finalement ont déserté la cause catholique pour passer à l'ennemi.

N'oublions pas, en outre, que la conférence contradictoire présente, parce que *contradictoire*, un genre particulier de danger très grave, extrêmement difficile à prévoir et à éviter, même pour les mieux préparés : c'est l'*imprévu* de la riposte, libre avec son feu roulant d'insinuations, de perfidies, de nouveautés inédites, de crocs en jambe, etc., auxquels l'orateur le mieux exercé n'est jamais sûr de faire face avec un succès suffisant, et qui, malgré tout, lui laissent une impression personnelle troublante dans la mesure où il s'est senti momentanément incapable d'y parer convenablement.

Seule, la controverse écrite échappe à cette sorte de danger. Aussi la parlée et contradictoire est-elle, à part des occasions exceptionnelles, à interdire en règle générale à peu près à tout le monde, l'autre restant beaucoup plus accessible, encore que réservée tout de même aux « très forts » susceptibles de s'y aventurer sans péril pour eux-mêmes.

b) L'auditoire. — Plus grave encore ce point-là que le précédent. L'orateur, en définitive, est *préparé.* L'auditoire ne l'est pas. Nous voulons dire que le conférencier s'est muni d'une cuirasse ; ses études préalables, sa pénétration profonde du sujet de la controverse, sa trempe théologique de très solide orthodoxie, la vigueur de sa foi éclairée, la tournure même, combative et résistante, de son esprit, sont autant de garanties qui peuvent le mettre à l'abri des surprises et vilains coups de l'adversaire.

Mais l'auditeur, lui, qui n'a rien de tout cela, qui est livré à l'impression *actuelle* du moment, sans principe de réaction à l'avance si elle est mauvaise, comment échappera-t-il au trouble qu'infailliblement jettera dans son âme la force saisissante de l'adversaire, ou la faiblesse manifeste du champion de la cause catholique ? Pour ces gens-là, la religion, et l'homme qui parle soi-disant en son nom, c'est tout un. Ils ne font ni réserve ni distinction. L'orateur battu entraîne son propre drapeau dans la défaite.

Si encore ces impressions profondes de l'auditoire n'avaient pour cause que des raisonnements solides et loyalement présentés, l'on pourrait tout au moins espérer que le conférencier catholique aurait le beau jeu d'une position à priori certainement très supérieure à celle de son antagoniste, et qu'il se montrerait rarement inférieur à son rôle.

Mais, qui ne sait que, dans une conférence publique, contradictoire surtout, les émotions de la foule ont le plus souvent une toute autre cause que la valeur des raisonnements, que le choc des idées et argumentations contradictoires ? Un mot d'esprit, une ironie, une « blague », posée dans une interruption, au bon endroit, avec l'art et le ton qui font rire, assurent plus puissamment le triomphe d'une cause que les plus vrais et solides discours.

Périlleuse pour l'auditoire catholique, la conférence contradictoire l'est aussi, au point de vue catholique, pour l'auditoire dissident, lequel ne manque pas de profiter des moindres faiblesses de notre orateur à nous, pour se confirmer davantage dans son erreur et mépriser encore plus qu'auparavant dans sa pensée l'Eglise et sa doctrine.

c) Le scandale du dehors. — A moins d'un triomphe incontesté sur toute la ligne, la conférence aura toujours, sur un point ou sur un autre, quelque écho de répercussion fâcheuse au dehors. Elle fera scandale. On saura et dira 1° que le conférencier catholique a été très bien, c'est vrai, dans l'ensemble, mais qu'il a heurté, faibli, reculé, sur certains détails, qu'il n'a pas pu se tirer de telle objection, riposter à tel coup, amusant et dangereux autant qu'imprévu, de son contradicteur ; on saura et l'on dira aussi 2° que l'orateur hérétique

a été également très bien, qu'il a beaucoup de talent, et a dit des choses excellentes, frappantes, magnifiques, et que ces gens-là, après tout, quoique non catholiques, sont tout de même très forts, très honnêtes, très convaincus de leur religion.

Et voilà deux dires qui feront déplorable effet au sein de la société catholique du dehors. Sans doute, il est des cas, rares à notre avis, où ils peuvent être évités, grâce au succès parfait de la conférence en faveur de la cause catholique. Mais l'expérience n'est-elle pas là pour confirmer ce que nous disions tout à l'heure à priori, à savoir que les surprises de la contradiction publique, en fait de controverse religieuse, ne tournent pas, ne peuvent pas, régulièrement parlant, tourner à notre avantage ?

Notez enfin que *bonum ex integra causa* et *malum ex quocumque defectu*, ce qui veut dire que la défense de la vérité est toujours chose plus compliquée, plus difficile, et donc plus aléatoire, que l'enseignement de l'erreur. Pour la vérité, c'est une défense *intégrale* qui s'impose sur tous les points, tous les détails à la fois. La vérité est un bloc dont il ne faut laisser arracher aucune pierre, sous peine de succomber dans l'attaque ; et c'est ce qui rend notre apologétique si laborieuse, à cause de son universalité, dans les conférences publiques contradictoires où, à propos de tout et de rien, l'apologiste peut se trouver amené à porter instantanément sa riposte sur mille points d'attaque différents, non prévus par lui, parfaitement étrangers même au sujet nettement délimité de la conférence.

Pour tous ces motifs, et quelques autres encore qu'on sous-entend sans peine, et qu'il serait facile de développer, nous concluons que la conférence publique contradictoire avec les hérétiques, en raison du triple danger que nous venons de mettre en évidence, est, en principe et règle générale, chose interdite aux catholiques. Elle n'est à peu près bonne pour personne, ni, en tout cas, pour l'ordinaire utile à la cause qu'elle prétend servir. Et l'on sait du reste que l'Eglise, dans son esprit et sa pratique, ne voit pas du tout de bon œil ce genre d'apostolat, qu'elle le redoute plutôt, et même que, par voie de défense locale positive, elle sait au besoin l'interdire. Nous ne manquons pas d'autres moyens d'apologétique et de conversion meilleurs que celui-là, inoffensifs pour nous, pratiquement plus efficaces d'efficacité privée sur les personnes individuelles dissidentes. Il faut s'y tenir.

Du reste, notre conclusion n'est pas absolue ; cela résulte assez des raisons sur lesquelles nous avons pris soin de l'appuyer. Il peut se rencontrer des circonstances particulièrement favorables et exceptionnelles, où aucun des trois dangers ci-dessus signalés n'est sérieusement à craindre, alors que, au contraire, vu la valeur personnelle du conférencier, et aussi le caractère d'un auditoire choisi, le succès de la bonne cause est certain. Alors, il va de soi que la conférence religieuse contradictoire devient parfaitement permise. Cette réserve faite, nous persistons à penser que ces exceptions sont trop rares pour qu'il n'y ait pas plutôt gros avantage à détourner d'un pareil procédé de combat les apologistes de la religion catholique.

Q. — Dans le diocèse, il y a une œuvre destinée à aider les Petits Séminaristes pauvres. Les associés doivent faire des prières pour obtenir de bons prêtres, et verser une offrande annuelle de *tant*. En retour ils obtiennent des indulgences à certains jours de l'année ; chaque mois une messe est célébrée pour eux à la cathédrale ; et dans leur billet d'admission est inscrite la faveur suivante : « Tout prêtre qui aura profité des secours de l'Œuvre pour faire ses études ecclésiastiques s'engage à célébrer une messe chaque année aux mêmes intentions. » Donc, quand un prêtre qui a usé de ces secours pour ses études a été ordonné, l'administration diocésaine lui fait parvenir ce billet d'admission (sans doute, je le suppose du moins, pour lui faire connaître l'article cité ci-dessus) ; et *alors*, il apprend qu'il est dans l'obligation de célébrer une messe par an à cette intention.

Un prêtre m'interroge sur le genre d'obligation qui lui incombe de ce chef. Il demande s'il est tenu en justice ou simplement par devoir de reconnaissance à célébrer cette messe chaque année.

R. — L'œuvre dont il nous est parlé existe maintenant dans tous ou presque tous les diocèses de France, avec différentes variantes. Nous venons de causer avec le directeur de cette œuvre dans notre diocèse ; et voici ce que nous avons appris. Chaque séminariste devenu prêtre doit dire pour les membres de l'œuvre autant de messes qu'il a reçu de fois 100 fr. de l'œuvre, et tous le savent bien, cette obligation leur ayant été annoncée longtemps d'avance, et même en général dès qu'ils ont été admis à participer aux bienfaits de cette œuvre : il n'y a donc aucune surprise. Et aussitôt après son élévation au sacerdoce, chaque bénéficiaire signe un billet par lequel il s'engage à dire pour les membres de l'œuvre tant de messes, selon ce qu'il en a reçu dans le cours de ses études ; et tous regardent cette obligation comme une obligation de justice et de conscience. Les choses étant ainsi réglées, il ne peut pas y avoir le moindre doute. Il y a là en effet contrat bilatéral onéreux, par là-même obligeant en justice : les membres de l'œuvre donnent leur appoint pécuniaire et attendent des messes en retour, comme celui qui donne des honoraires ; et celui qui reçoit les secours promet des messes qu'il est par là-même obligé en justice de dire, comme celui qui a reçu des honoraires et promis de dire des messes, et il doit même y être d'autant plus obligé que les honoraires payés d'avance ont été plus élevés. De plus, il y a engagement pris par écrit et signé, ce qui ne peut qu'attester et renforcer encore une obligation de justice.

Donc, partout où les choses se font aussi régulièrement, il ne peut pas y avoir le moindre doute sur l'obligation de justice, et nous croyons que partout où cette œuvre existe, on ne devrait pas laisser ignorer aux bénéficiaires ce qu'on leur

demandera en retour, et ne le leur apprendre que quand ils sont prêtres.

Cependant ce que nous dit notre correspondant, que « c'est seulement *alors* que le jeune prêtre apprend qu'il est obligé de célébrer une messe par an à cette intention, » nous étonne singulièrement. C'est en effet une chose publique, puisqu'elle est inscrite sur les billets d'admission, et elle a déjà été demandée à bien des prêtres ; il doit donc sembler bien étonnant qu'un séminariste n'en sache rien jusqu'au jour où on lui fait parvenir un billet d'admission qui lui fait connaître la chose ; néanmoins, s'il signe l'engagement de dire une messe par an, nous croyons encore qu'il y a pour lui une obligation de justice, parce qu'alors il donne une promesse *solennelle* qui complète le contrat bilatéral onéreux.

Mais s'il n'a rien su d'avance, s'il n'a ni fait ni signé aucune promesse ni pris lui-même aucun engagement, la chose peut paraître douteuse, et alors, croyons-nous, comme l'autorité ecclésiastique a bien le droit d'imposer aux jeunes prêtres, à qui elle a fait obtenir un secours pécuniaire sans lequel ils n'auraient pu faire leurs études, une légère obligation de justice en retour, c'est à elle qu'il faudrait s'adresser pour connaître avec certitude son intention. Pour nous, sans cependant vouloir rien préjuger à ce sujet, nous sommes porté à croire qu'elle se prononcerait pour une obligation de justice.

Q. — Comment répondre à l'objection : Pourquoi plaindre les fondateurs dont les messes ne sont plus célébrées depuis la loi de Séparation ? Dieu a vu leur intention ; à ses yeux le mérite est le même, que ces messes soient ou non célébrées. Par suite, ils ne devront pas rester plus longtemps dans le Purgatoire, puisque la non célébration de la messe ne peut leur être imputable. Le Bon Dieu prendra sur les mérites infinis de la seule messe dite pour eux ce qu'il aurait pris sur l'ensemble. Seule l'Eglise, et non les défunts, subit un dommage.

R. — Répondez simplement ceci : qu'une œuvre en soi est une réalité, et que toutes les intentions du monde ne peuvent la faire exister quand elle n'existe pas ; et ajoutez, que s'il est des œuvres dont la non existence peut être compensée par voie d'autre réalité équivalente, il en est aussi que rien ne supplée ni ne remplace. Or, le sacrifice de la messe appartient à cette seconde catégorie. Certains des effets qu'il produit peuvent être équivalemment obtenus par d'autres moyens, sans doute ; mais le fait qu'il n'est pas célébré prive l'Eglise et les âmes de l'effet propre à l'effusion réelle du sang Rédempteur.

Dieu, assurément, tient compte aux pieux fondateurs du mérite de leur générosité, *au moment même où ils la font,* et, de ce chef-là, ils n'ont assurément rien à perdre, que les messes soient ou ne soient pas célébrées. Ce n'est donc pas de ce côté-là qu'il faut regarder, pour apprécier le dommage causé par la suppression des fondations. C'est du côté de la messe elle-même, avec tous les profits spirituels qu'elle comporte, en dehors de l'intention de celui qui la fait célébrer.

Mais, sur ce terrain-là, dit-on, Dieu peut, s'il le veut, compenser l'absence de ces effets, qu'empêche une force majeure, par l'intervention toute-puissante et immédiate de sa miséricorde, qui puiserait dans le trésor infini des mérites du Christ ce qui manque par le fait des messes non célébrées.

Dieu le peut, assurément. Mais le veut-il ? Le fait-il ? Il vous plaît de le penser. C'est une opinion, plus sentimentale que théologique. Dieu a établi un *ordre* de rédemption et de mérites ; or le sacrifice du Calvaire figure, dans sa répétition même sur nos autels, au premier rang. Quelquefois l'autorité suprême de l'Eglise intervient pour compenser certaines œuvres théologiques qui manquent, en puisant dans le grand Trésor. Cela est encore dans l'ordre ; c'est un attribut normal de la puissance qu'elle tient de N.-S. Jésus-Christ. Mais quand Dieu ne dit rien, ni l'Eglise non plus, de quel droit affirmerions-nous le fait d'une compensation qui n'a de fondement que dans notre désir de la voir réalisée ?

Dieu, direz-vous encore, est bon ; donc il supplée au défaut de ses créatures, quand cette miséricorde de sa part est sollicitée par le préjudice que les bons souffriraient de la persécution des méchants. Mauvaise déduction. Ce « donc » suppose établie la proposition sous-entendue, à savoir que Dieu s'arrange de manière que les braves gens n'aient rien à souffrir de la malice des autres, négligents ou méchants. Nous ne connaissons point de théologie où pareille proposition soit enseignée, tandis que la théologie enseigne, au contraire, que la malice des hommes, voire la négligence des prêtres, peuvent avoir pour les âmes, même de parfaite bonne foi, des conséquences fâcheuses irréparables.

Tenez donc pour certain que la suppression des fondations de messes, sauf déclaration authentique contraire de l'Eglise, cause aux âmes des vivants et des morts un réel et grave préjudice, sur lequel il est bon d'insister, afin de mettre là-dessus l'esprit des fidèles au point théologique normal qui convient.

Q. — Vous dites (1913, p. 729) que le vœu de ne commettre aucun péché est à ranger dans les vœux impossibles. Je croyais pourtant qu'on pouvait conseiller à une personne généreuse de faire le vœu *a)* d'éviter non seulement tout péché mortel, mais encore tout péché véniel pleinement délibéré ; et *b)* de s'appliquer en outre à éviter les péchés véniels semi-délibérés. Je crois que c'est l'enseignement de Lehmkuhl.

R. — L'*Ami* a bien rangé parmi les vœux impossibles et par là-même invalides, le vœu de ne faire aucun péché, mais il n'a rien dit de plus à ce sujet, et nous ne pensons pas que personne puisse blâmer cette assertion.

Le vœu en effet doit porter sur une chose physiquement et moralement possible, autrement il ne peut pas être agréé par Dieu. Or, si l'on peut bien éviter chaque péché pris en particulier, on ne peut pas moralement éviter tous les péchés pris *in*

globo, de manière à n'en commettre jamais aucun : il faudrait pour cela une grâce toute spéciale et tellement privilégiée que Dieu ne l'a accordée certainement qu'à la Sainte Vierge, et probablement à S. Joseph et à S. Jean-Baptiste ; et pour notre part, nous n'oserions dire d'aucun autre saint qu'il est probable que pendant toute sa vie il n'a commis absolument aucun péché.

Tous les théologiens admettent que le vœu d'éviter tous les péchés *mortels* serait valide, parce qu'il s'agit d'une chose possible à tous, car il n'est besoin pour cela que d'une grâce ordinaire qui n'est refusée à personne. Cependant pour des personnes fragiles, ou passionnées, ou inconstantes, ce serait un vœu imprudent, et un confesseur avisé ne devrait le laisser faire qu'à des personnes qu'il connaîtrait comme fermes et persévérantes et bien attachées à leurs devoirs.

Le vœu d'éviter tout péché *véniel volontaire et pleinement délibéré* est regardé généralement aussi comme valide, car pour le bien observer il suffit des grâces ordinaires avec une volonté bien résolue, et il est encore un certain nombre de personnes bien pieuses qui ne commettent jamais de ces péchés-là. Cependant il est des auteurs graves qui, tout en regardant ce vœu comme valide chez des personnes pieuses sérieusement et de bonne volonté, le regarderaient comme invalide chez des personnes dont le caractère est léger et inconstant et qui ne sont pas encore bien fermes dans l'amour de Dieu et le renoncement à leur volonté propre, parce que, disent-ils, pour elles il n'est pas moralement possible. — Aussi un confesseur tant soit peu prudent ne le permettra jamais, au moins pour longtemps, à une personne qui le lui demande, à moins de s'être bien assuré d'elle, de ses dispositions, de son caractère et de sa volonté, et il le conseillera bien rarement de lui-même à qui ne le lui demande pas ; d'autant plus que quand il s'agit d'un vœu, surtout d'un vœu difficile à remplir, il est bon tout à fait que la personne s'y porte d'elle-même et soit très désireuse de le faire.

Enfin, quant au vœu de s'appliquer à éviter tout péché *véniel semi-délibéré,* ou de faire tout ce qu'on pourra pour cela, il est, dit Lehmkuhl, valide de lui-même ; mais chez bien des personnes il ne serait pas moralement possible, et par là-même devrait être regardé chez elles, si elles le voulaient faire, comme invalide. — On pourrait donc à la rigueur le permettre à une personne généreuse, de conscience éclairée et nullement scrupuleuse, mais pas pour très longtemps, au moins en commençant et avant de l'avoir bien éprouvée, d'autant plus qu'il pourrait toujours être renouvelé s'il était bien observé. Mais pour nous, nous n'oserions jamais exciter de nous-mêmes à un tel vœu quiconque ne nous le demanderait pas, parce qu'à un moment ou à un autre il pourrait donner lieu à bien des inquiétudes de conscience : on pourrait en effet se demander avec anxiété si l'on a bien fait tout ce qu'on a pu pour éviter tel ou tel péché.

Q. — La question du jeu a-t-elle été déjà résolue par l'*Ami* ? Que penser, en particulier, du jeu de pur hasard, comme celui de la roulette, des petits chevaux, de la loterie ? Peut-on le justifier en disant que celui qui expose son argent consent implicitement à le perdre si la chance est contre lui, et alors celui qui gagne acquiert un droit réel et tout à fait licite sur l'argent que la fortune lui donne ?

Ici, en Espagne, il y a une passion incroyable pour le jeu de la loterie, et beaucoup de prêtres y jouent sans scrupule, exposant parfois des sommes considérables. Sans doute, le jeu de la loterie ne présente pas les inconvénients des autres jeux comme celui de la roulette, puisque, habituellement, il n'y a pas de scandale ni danger de suicide...

R. — La théorie du jeu, au point de vue moral, est très simple. Le jeu est licite toutes les fois 1° qu'il ne blesse en rien la justice, et 2° qu'il ne blesse *per accidens* aucune autre vertu, aucune autre loi morale.

Où trouver, en effet, un moyen de l'interdire, même si de grosses sommes y sont hasardées, lorsque les joueurs sont absolument libres de disposer ainsi de leur argent, et par ailleurs jouent consciencieusement, sans fraude, dol, ni mensonge, et, par-dessus le marché, sans danger de faire *per accidens* tort à personne, de donner aucun scandale ?

Tout jeu en somme est un contrat bilatéral qui revient à cette formule : Pierre dit à Paul : « Je parie 100 f. que sur 100 numéros qui sont dans un sac, je vais tirer le n° 27. » Paul répond : « Je parie que non. » Pierre donc s'engage à donner à Paul 100 f. si le n° 27 ne sort pas ; Paul s'engage à verser 100 f. à Pierre si ce numéro est tiré. Mettez un coup de dé, un numéro de roulette à la place de notre exemple, c'est toujours au fond la même chose : un pari sur la réalisation future d'un événement qui n'est pas certain, qui donc laisse de part et d'autre des chances égales de gain ou de perte.

Les jeux sont de trois sortes : purement *aléatoires,* purement *d'adresse* personnelle, *mixtes.* Dans le premier cas c'est le hasard seul qui est en cause ; aucune intelligence, aucune industrie ou adresse des parieurs n'intervient pour aider à la réalisation de l'événement attendu : jeux de pur hasard. Dans le second cas, il n'y a que de l'adresse sans que le hasard ait à intervenir : telle, par exemple, une partie d'échecs. On parie, alors, sur la force relative des joueurs, leurs erreurs ou défaillances probables ; car de ce côté-là encore il y a place à un aléa plus ou moins large. Enfin, entre les deux espèces que nous venons de préciser, prennent place les paris ou jeux qui mêlent le hasard et l'adresse. Le hasard distribue les cartes aux joueurs : c'est à leur personnelle adresse qu'il appartient de s'en servir le plus habilement possible.

Dans les trois cas nous avons toujours le *pari,* mais toujours sous la condition essentielle de justice que comporte le contrat initial conclu entre les joueurs. Pierre accepte de jouer une partie de cartes avec Paul ; c'est donc qu'il accepte par là-même de succomber si Paul est plus fort que lui.

Il est battu : il paie. Aucune surprise, aucune déloyauté, aucune injustice. Il en est de même dans les cas du pur jeu ou pari d'adresse.

Les jeux de Bourse, spéculations à terme, ne sont pas d'espèce différente. Ce sont des paris où il entre beaucoup de hasard en raison de l'incertitude qui plane sur la réalisation de certains événements espérés, mais où précisément la précision de ces événements, à large contingence, suppose une adresse personnelle, une sagacité plus ou moins pénétrante à les deviner. On peut les ranger dans la catégorie des jeux mixtes. Rien à y reprendre au point de vue de la morale, *per se loquendo*, si tout s'y passe conformément aux exigences de la justice, comme dans tous les autres paris.

Le jeu réclame la justice, non seulement quant aux procédés personnellement employés par les joueurs, mais aussi en ce qui concerne la propriété des sommes qu'ils y hasardent. Il va de soi qu'on ne peut jamais disposer, sans son consentement, du bien d'autrui, et donc, que pour jouer il faut avoir de l'argent bien à soi, de l'argent propre, qui ne soit par ailleurs affecté à aucune destination, à aucun service incompatible avec les aléas de la perte au jeu.

Tout ceci est, disions-nous, fort simple. Mais tout ceci est du *per se*. Or le *per accidens* occupe malheureusement une très large place dans la question du jeu, et c'est par là que très souvent, bien que licite en soi, il est interdit par la morale. Nous n'en finirions pas si nous voulions énumérer avec détail toutes les immoralités éventuelles du jeu dans ses circonstances et contre-coups plus ou moins indirects sur les vertus adjacentes qu'il lui arrive à chaque instant de blesser.

Il y a d'abord, pour le joueur lui-même, le danger du jeu comme passion, perte de temps, détournement des devoirs d'état, crises de tristesse et de désespoir en cas de perte, gêne grave apportée dans sa vie privée, etc., etc. Il y a aussi, pour son entourage, le scandale de grosses pertes, le mépris du devoir de charité qui oblige à dépenser autrement son argent, les ruines publiques, les krachs, les suicides, les perturbations de l'ordre domestique et social, etc.

Il y a enfin une foule de choses, qui sont vilaines, dont le jeu, au moins le grand jeu habituel et passionné, se montre toujours plus ou moins escorté. Et tout cela est plus que suffisant pour attirer sur les paris d'argent, les jeux quelconques pécuniairement intéressés, les sévérités de la morale.

Un législateur soucieux du bon ordre social doit interdire les jeux publics, certains jeux au moins plus caractérisés comme susceptibles de troubler de façon malsaine la mentalité de la foule. Il en faut dire autant des *loteries* qui ne sont que des jeux ou paris ordinaires tout simplement. En certains pays, plus que chez nous, les gouvernements tolèrent le jeu, les loteries publiques. Mieux que cela, ils se font eux-mêmes initiateurs et banquiers de ces loteries, qui leur rapportent de beaux bénéfices. C'est lamentable, assurément; mais enfin, malgré le préjudice qui en résulte pour les mœurs populaires, ces loteries peuvent encore passer pour justes, suffisamment surveillées ; elles n'occasionnent pas de grosses ruines, et là où la coutume s'en est établie, il n'y a pas lieu de condamner, de chef d'illicéité, ceux qui y participent, toutes réserves faites par ailleurs quant aux *per accidens* répréhensibles qui peuvent leur être personnels.

Plus dangereux et plus dignes d'être interdits sont les jeux publics de Bourse, non pas, encore une fois, en eux-mêmes, mais en raison des fraudes, mensonges et procédés indélicats que comporte en fait ce genre de spéculation. Cette question de la Bourse et de la critique morale qu'elle appelle a été longuement traitée dans l'*Ami du Clergé* (1896, p. 81). En consultant les Tables vous trouveriez encore quelques articles de détail concernant la question des jeux et paris. Ce que nous venons de dire suffit comme rappel des principes essentiels qui dominent la question. Le reste n'est qu'une affaire d'application. Concluons donc que si *per se* le jeu en général, quand il est juste, doit être regardé comme licite, il y a beaucoup de considérations pratiques de circonstances *per accidens* qui obligent le plus souvent le moraliste à le condamner.

Q. — Vous savez que, pour diminuer l'acidité des moûts, l'on ajoute couramment des sels susceptibles de la réduire (carbonates, tartrates, etc.). Est-ce que cette addition est de nature à compromettre la qualité spécifique substantielle du vin en ce qui concerne la validité de la messe ?

R. — Sur cet intéressant sujet donnons d'abord le texte d'une circulaire ministérielle, probablement ignorée de beaucoup de nos lecteurs, et qui pourra peut-être occasionnellement leur rendre bon service, à eux ou à leurs paroissiens, plus ou moins professionnels de ce genre d'industrie :

Circulaire de M. le Ministre de l'Agriculture
à MM. les Directeurs des Laboratoires agréés.

Paris le 27 septembre 1913.

Déverdissage des moûts

Comme suite à ma circulaire du 30 juillet dernier, relative au déverdissage des moûts (et exceptionnellement des vins de la récolte de 1912), et en attendant que la commission technique permanente ait statué sur la question, j'ai l'honneur de vous fournir les indications suivantes, pour vous permettre de donner les renseignements qui vous sont demandés.

Les seuls produits dont l'emploi puisse être envisagé sont : le carbonate de chaux pur (poudre de marbre, par exemple), le carbonate de potasse, ou la potasse, commercialement purs, et le tartrate neutre de potasse. Ce dernier produit dont l'addition n'apporte aucun principe étranger au vin, et qui d'ailleurs, lorsqu'il est ajouté dans la proportion modérée qui convient, s'élimine sous forme de bitartrate insoluble, est celui dont l'emploi me paraît devoir être conseillé de préférence aux autres, surtout pour le déverdissage des vins de 1912.

Quant à la glycérine préconisée, paraît-il, par certains marchands de produits œnologiques, il est évident que son emploi ne peut en aucun cas être considéré autrement que comme une pratique frauduleuse.

Quel que soit le produit employé, parmi ceux qui sont énumérés ci-dessus, il me paraît indiqué de ne pas dépasser, dans la plupart des cas, la dose susceptible d'abaisser de 2 grammes par litre l'acidité (exprimée en acide sulfurique, soit 41 cent. cubes N) des moûts et des vins. Il sera bon de signaler aux intéressés que l'emploi de quantités plus grandes peut avoir de sérieux inconvénients, tant au point de vue de la vinification que de la conservation, — la fermentation et la stabilité des vins étant d'autant meilleures que le moût et le vin sont plus acides.

En outre un déverdissage excessif conduirait à la production de vins plats, à goût désagréable, qui pourraient être facilement confondus avec des vins mouillés.

En définitive, le déverdissage doit être considéré comme un procédé d'exception, auquel il ne faut recourir qu'en cas d'absolue nécessité, et avec modération, en raison des aléas auxquels il expose.

En ce qui concerne la technique de l'opération, j'estime que le mieux est d'ajouter le désacidifiant choisi, aussitôt après la fermentation tumultueuse, lors de la décuvaison, par exemple. A ce moment la vinification, sans être terminée, est suffisamment avancée pour qu'il soit possible d'apprécier la qualité du produit et de préjuger de sa constitution définitive.

Quant aux quantités du désacidifiant à employer, dans les limites précédemment indiquées, elles me paraissent dépendre non seulement de l'acidité, mais aussi de la richesse saccharine, ou alcoolique, entre lesquelles un certain équilibre doit être maintenu et ne pouvoir être déterminées qu'après un examen approfondi du moût ou du vin à traiter.

Le Ministre de l'Agriculture :

Pour le Ministre et par autorisation :

Le Directeur des services sanitaires et scientifiques et de la répression des fraudes

E. Roux.

Disons, pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec la langue des fabricants de vin, que le *déverdissage* est l'opération par laquelle on corrige la *verdeur* exagérée d'un moût ou d'un vin fait, verdeur due à un excès d'acidité dans le produit fermenté. Le remède chimique tout naturellement indiqué est d'offrir aux acides une base qui les fixe en un sel, soit insoluble, soit soluble, mais sans effet nuisible par ailleurs pour la qualité du vin et pour sa consommation.

La circulaire ministérielle qu'on vient de lire fixe très à propos la nature et la quantité des désacidifiants que l'on peut ainsi ajouter après coup pour améliorer le liquide fermenté. C'est avec raison qu'on indique le tartrate neutre de potasse comme le meilleur remède au mal. Mais, toutefois, la circulaire fait observer que, malgré tout, le déverdissage reste un procédé de correction qu'il ne faut employer que lorsqu'on y est absolument forcé, et quand l'excès d'acidité est assez notable pour qu'il n'y ait pas lieu d'espérer que le vin s'améliorera en vieillissant de manière à devenir agréable à boire.

C'est une erreur en effet de considérer la « verdeur acide » comme un défaut des moûts. On sait que les vins plats sont désagréables au goût et ne se conservent pas ; et le bouquet final d'un vin longtemps conservé emprunte certainement ses meilleures qualités à la réduction lente au sein du liquide des acides qui paraissaient d'abord s'y trouver en trop forte quantité.

Mais, c'est de morale et non d'industrie œnologique qu'il s'agit dans la question de notre correspondant. — Non, le déverdissage, pratiqué surtout avec la modération que le viticulteur a tout le premier intérêt à ne pas dépasser, n'est pas une opération que l'on puisse considérer comme altérant spécifiquement les principes substantiels et naturels du vin. Rien là d'ailleurs qui, même au simple point de vue de l'honnêteté industrielle, ressemble à de la sophistication. La réduction, aux environs de la normale, pour un crû donné, de quelques degrés d'acidité, qu'on juge être superflus et désavantageux, n'atteint pas la composition du liquide fermenté dans son ensemble. Elle n'en modifie que le goût, le bouquet, la conservation. Rien donc n'empêche d'accepter un vin ainsi traité comme matière valide du saint sacrifice de la messe.

Q. — 1° Quel est le péché commis par un pénitent qui cache volontairement une faute grave dans l'accusation au confessionnal, alors que pour une raison quelconque il ne reçoit pas l'absolution ? Ce péché est-il un sacrilège ? En d'autres termes, avant la réception de l'absolution, le pénitent dans sa volonté de cacher un péché grave a-t-il déjà commis de fait la profanation du sacrement de pénitence ?

2° Un curé, après avoir confessé et absout un moribond qui a toute sa connaissance, a-t-il le droit de dire à son vicaire : « Vous irez vers tel mourant lui renouveler l'absolution, » alors que celui-ci ayant toute sa connaissance dit qu'il s'est déjà confessé ? En d'autres termes, a-t-on le droit de donner une absolution à un mourant *ayant toute sa connaissance* et pouvant parler, en vue de péchés accusés à un autre prêtre ?

R. — Ad I. Pour que la solution soit complète, une distinction est nécessaire : *ou bien* ce pénitent, quand il cache volontairement une faute grave en confession, n'a pas l'intention de recevoir l'absolution, et est même résolu, si le confesseur veut la lui donner, de lui dire qu'il vient seulement pour se préparer et n'est pas disposé du tout à recevoir l'absolution en ce moment : alors évidemment il ne commet aucun sacrilège, ni même aucun péché, car il n'y a pas obligation de tout dire dans une confession simplement préparatoire ; *ou bien* il se confesse avec l'intention de recevoir l'absolution, si le prêtre veut bien la lui donner : alors si le prêtre la lui donne, il y a pour lui sacrilège réel, commencé dès le moment où il a voulu se confesser et cacher un péché, et consommé quand il a reçu l'absolution. Si pour une raison quelconque il ne reçoit pas l'absolution, il est évident encore qu'il n'y a pas de sacrilège consommé dans le fait, mais il y a vraiment péché de sacrilège et de profanation du sacrement dans sa volonté et son intention, puisque c'est toujours la volonté qui fait le péché, et qu'ici il veut le commettre. Cependant son péché ne serait pas réservé, quand même le sacrilège le serait, parce que la réserve n'atteint que le péché consommé dans son espèce. — S'il se confesse sans se rendre raison de ce qu'il va faire, et ne se décide à cacher son péché que quand il a commencé sa confession, parce qu'alors le trouble le prend, c'est à ce

moment-là seulement que commence le sacrilège dans sa volonté, s'il a l'intention de recevoir l'absolution dans le cas où le prêtre voudrait la lui donner.

Ad II. Une distinction s'impose également ici. Il est évident que le curé ne peut pas dire à son vicaire d'aller renouveler à son malade l'absolution simplement pour les péchés qu'il lui a confessés à lui-même, parce qu'alors l'absolution serait nulle par défaut de matière : la matière en effet doit être fournie à celui qui pose la forme. Mais le curé peut très bien dire à son vicaire : « J'ai confessé et même administré tel malade, il doit avoir encore sa connaissance, allez donc, je vous prie, lui renouveler l'absolution avant qu'il ne meure. » Cela veut dire en effet, et tout prêtre tant soit peu intelligent le comprendra : « Excitez-le à la contrition, et faites-lui faire auparavant une confession suffisante pour la validité et la licité de l'absolution. » Si donc le malade répond aux premières avances du vicaire : « Je me suis déjà confessé, » ce sera à celui-ci de lui dire : « Une nouvelle absolution est si facile à recevoir et peut faire tant de bien à l'âme, lui donner tant de force, et augmenter la grâce qu'elle a déjà ! ... Voyons, n'avez-vous pas oublié quelques fautes dans votre dernière confession ? n'en avez-vous pas commis quelques-unes depuis ? » Si la réponse est affirmative, il les lui fera accuser ; si elle est négative, il pourra lui dire par exemple : « Eh bien ! alors voulez-vous accuser en général toutes les impatiences, manquements à la charité, infidélités à Dieu et autres péchés de toute votre vie, et les regretter de tout cœur et par-dessus toutes choses pour l'amour de Dieu ? » Après réponse affirmative, il pourra lui donner une légère pénitence, v. g. lui faire embrasser le Christ, et l'absoudre.

Q. — En 1913, p. 728, l'*Ami du Clergé* affirme, d'après Génicot, Bulot et Noldin, qu'il n'est jamais permis de dire plus de deux messes le même jour sans un indult apostolique, excepté pour Noël.

Or Lehmkuhl, t. II, n° 212, p. 158, déclare que c'est un devoir pour le prêtre qui est seul à la tête de 3 ou 4 paroisses, distantes les unes des autres, d'en dire autant qu'il a de paroisses pour que ses paroissiens puissent y assister.

Et le *Dictionnaire* de Vacant-Mangenot, t. II, col. 837, après avoir dit que « quelque soit la nécessité, il n'est jamais permis à un prêtre, *au moins en vertu de la concession faite aux missionnaires* (c'est moi qui souligne), de célébrer trois messes le même jour, » ajoute que « Suarez, de Lugo pensaient que si les raisons étaient suffisantes, un prêtre pourrait être autorisé par son évêque à dire le même jour trois messes et davantage » et que « Avanzini et d'Annibale pensent de même. »

Quid de re ?

R. — *De re* nous pensons ceci : vu la pratique très précise et très ferme admise aujourd'hui à Rome, de regarder déjà le binage comme nécessitant un indult, nous n'avons pas cru pouvoir proposer comme probable suffisamment l'opinion dont vous parlez, que nous connaissions fort bien. Tout au plus accorderions-nous qu'en cas d'urgence accidentelle, cette opinion pourrait à la rigueur être considérée comme probable par un évêque, et suffisante pour qu'il se croie autorisé à permettre la célébration d'une troisième messe, mais non pas de façon normale et continue, comme il arriverait dans le cas dont vous parlez, d'un prêtre habituellement chargé de trois paroisses et davantage.

L'idée de Lehmkuhl n'est pas fausse. Tout le monde accorde, comme lui, que la célébration de la messe *in loco* le dimanche, pour permettre l'accomplissement du devoir dominical, est un devoir pour le prêtre qui a charge d'une paroisse, devoir donc qui se multiplie en raison du nombre de paroisses qui lui sont confiées.

Mais il en est de ce devoir comme de beaucoup d'autres : il reste *in actu primo* quand des obstacles surgissent qui l'empêchent de passer à son plein exercice *in actu secundo*. Des circonstances majeures sont là qui obligent l'évêque à grouper sur la même tête plusieurs charges pastorales. Ces circonstances excusent par là-même de tout ce qui, dans ce groupement, se trouve incompatible avec les lois supérieures générales de l'Eglise. L'évêque et le curé font ce qu'ils peuvent, et donc ce qu'ils doivent, quand, malgré cette accumulation anormale, ils s'en tiennent au binage, qui est déjà, physiquement parlant, une très sérieuse difficulté. Les fidèles que ce système empêche d'assister régulièrement à la messe tous les dimanches, sont par là-même excusés. Le soin spirituel des malades et des mourants, avec le soin possible de l'enseignement religieux pour les vivants, reste assuré, et, faute de mieux, c'est ce qui importe le plus.

Q. — La dispense du jeûne eucharistique donnée aux fidèles en cas d'infirmité, peut-elle s'étendre également aux prêtres ? Voici un vieillard infirme, prêtre, il ne peut garder le jeûne eucharistique ; a-t-il la permission de dire la messe après avoir pris quelque chose *per modum potus*, comme le font les simples fidèles ?

Je ne vois pas trop comment on pourrait rejeter une pareille interprétation, qui semble être conforme à l'esprit du décret de Pie X.

Le Souverain Pontife a accordé cette dispense pour faciliter aux malades l'accès de la sainte communion ; pourquoi un pauvre prêtre infirme serait-il moins favorisé que les simples fidèles ?

R. — Autre chose est recevoir la Sainte Eucharistie, autre chose célébrer la messe. Le décret pontifical a voulu assurer aux fidèles infirmes, sous certaines conditions déterminées, le bénéfice de la participation au banquet eucharistique. Rien de plus. Un prêtre peut donc, tout aussi bien que le premier fidèle venu, bénéficier du décret et recevoir la sainte communion s'il le désire, sans être à jeun, dans les mêmes conditions que toutes les autres personnes pieuses.

Mais, célébrer le saint sacrifice est, en dehors de la communion eucharistique, une œuvre de culte à part, afférente au caractère et au ministère sacré du prêtre, sous des conditions canoniques, liturgiques et morales, privées et publiques, qui sont

tout autres que celles du simple accès à la Table Sainte. Le jeûne eucharistique a ici une raison d'être beaucoup plus grave, au double point de vue de la très spéciale révérence que les fidèles et les prêtres doivent apporter dans cet acte du culte public suprême qu'est la célébration des Saints Mystères.

On a maintes fois fait valoir à Rome certaines raisons qui paraissent impérieusement exiger un adoucissement à la loi du jeûne eucharistique pour les prêtres, pour ceux par exemple qui, par raison de double charge pastorale, ou de spéciale fonction, sont obligés de dire des messes tardives. Rome a refusé d'entendre ces réclamations, et rien ne permet de penser qu'elle est à la veille d'y faire droit. C'est donc qu'elle attache à cette question du jeûne chez les prêtres une importance capitale, conformément d'ailleurs à l'enseignement commun des moralistes, sévères sur ce point-là, où il semble qu'on tienne par-dessus tout, comme protestations de foi et de révérence à la présence réelle, à celles qui émanent des ministres de la consécration eucharistique : *forma gregis.*

Très fermement, et sauf avis contraire émané d'une interprétation authentique du Saint-Siège, nous concluons que, dans le décret pontifical dispensant du jeûne certaines catégories d'infirmes, la célébration de la messe par le prêtre n'est pas à mettre sur le même pied que la réception du sacrement d'Eucharistie par les fidèles.

Q. — Quelques confrères discutaient pour savoir si un évêque catholique peut confesser partout dans le monde *validement*. Les uns disaient : Oui, parce que les évêques sont les successeurs des apôtres et que les apôtres confessaient partout dans le monde. Les autres disent que non, parce que pour confesser partout il faut la juridiction, et que la juridiction est limitée ; ce à quoi les autres répondaient que cela rentre dans la licéité, car l'Eglise l'a ainsi limitée, mais pour la validité, non. Ils peuvent confesser validement, mais non licitement.

Bien entendu, nous ne parlons pas du tout de la suite de l'évêque ni de ses diocésains qui se trouvent en voyage, car pour cela il le peut sans contredit ; mais il s'agit des fidèles qui ne sont pas de son diocèse.

L'*Ami* veut-il bien avoir l'obligeance de nous donner son avis ?

R. — Les évêques sont, il est vrai, successeurs des apôtres, mais non pas dans toute l'étendue et les « charismes » de leur apostolat. En particulier, le fait de la distinction des diocèses a entraîné la fixation objective de leur juridiction ordinaire. Nous disons *fixation* et *objective,* pour écarter l'idée d'une juridiction qui serait, dans l'épiscopat même, subjectivement universelle à priori, et l'idée aussi que cette juridiction universelle aurait été restreinte, amoindrie, limitée enfin, dans la suite des temps, par l'autorité de l'Eglise.

On peut dire que les évêques ont radicalement une certaine juridiction générale *in actu primo,* qu'ils exercent d'ailleurs sous forme de magistère dans le Concile œcuménique avec le Pape. Mais ce n'est pas là une juridiction universelle actuelle, surtout dans la doctrine, aujourd'hui très répandue, qui veut que l'évêque reçoive, non de son titre et directement *a Christo,* mais par communication ou transmission du Souverain Pontife, son autorité pastorale, qui ne lui est alors donnée actuellement *in actu secundo* que pour une circonscription géographique déterminée, pour un troupeau en particulier.

Il suit de là que l'évêque ne peut absoudre validement n'importe qui, n'importe où. Par privilège et coutume il peut donner juridiction pour l'absoudre lui-même à tout prêtre quelconque de son choix, approuvé par ailleurs, en n'importe quel lieu. Mais l'on ne saurait tenir pour probable la validité d'une absolution conférée par lui sans délégation, en dehors de son territoire, à un pénitent qui ne serait pas son propre sujet.

Q. — J'ai lu avec beaucoup d'intérêt vos réponses à diverses consultations, établissant la doctrine sur la question de savoir si la résistance à la grâce est un péché. Il me semblait avoir compris, et j'étais tranquille. Mais voici que la lecture d'un auteur ascétique contemporain me trouble quelque peu. Je ne réussis même pas à établir un accord parfait entre votre doctrine et la sienne.

J'y trouve, en effet, des affirmations comme celles-ci : L'omission de l'une des circonstances qui rendaient une action parfaite, constitue un péché véniel... Tous les devoirs de charité, de justice, de respect et de soumission, d'édification, d'assistance spirituelle et corporelle, de support et de pardon, de correction et de relèvement envers le prochain ; tous les devoirs personnels d'instruction, de formation, de réforme, de répression envers nous-mêmes ; les devoirs d'état, les obligations particulières, *la correspondance aux grâces de choix et aux appels privilégiés de Dieu, le bon usage de la grâce ordinaire et la mise en œuvre des illuminations, des inspirations, de tous les bons mouvements de la grâce actuelle :* autant d'occasions pour notre précipitation de chopper, pour notre faiblesse de défaillir, pour notre lâcheté de *refuser l'effort,* pour notre inconstance d'abandonner la poursuite *du bien parfait.* — Cela veut dire : autant d'occasions de faillir vénièllement.

En note on se demande s'il n'enveloppe pas dans le péché véniel toute une série d'actes ou d'omissions qui, sans être parfaits, ne sont pas néanmoins assez imparfaits pour être appelés des péchés, même véniels, et s'appellent des imperfections : «... Nous avouons qu'il nous serait difficile, continue-t-il, au point de vue de la raison pure, de distinguer l'imperfection du péché véniel et de trouver, au point de vue pratique, des imperfections qui ne soient des péchés véniels, à moins d'entendre par imperfections ces défauts purement négatifs où l'attention ni la volonté n'ont aucune part. »

Je ne sais si je fais erreur, mais je crois comprendre que ce théologien enseigne que résister aux grâces de choix et aux appels privilégiés de Dieu, constitue un péché véniel, tandis que suivant vous, la résistance à la grâce n'est péché que quand cette grâce nous pousse seulement à faire ce à quoi nous sommes déjà obligés sous peine de péché ; ce qui me semble établir une différence avec la doctrine de mon auteur. De plus, suivant cette doctrine, les fautes contre la règle, pour un religieux ou une religieuse, seraient, je crois, péchés véniels, car il y a là un léger désordre contre les devoirs de formation et les devoirs d'état. Est-ce bien le cas, alors que la règle, en soi, n'oblige pas sous peine de faute ?

Et puis que penser de la non distinction, au point

de vue de la raison pure, entre l'imperfection et le péché véniel ? Pour ma part, je ne puis voir distinctement comment une religieuse e. g., qui manque à sa règle, ne soit pas coupable, en soi, d'un péché véniel, mais seulement d'une imperfection. Je dirais la même chose pour une personne quelconque résistant à une grâce de choix, car l'ordre demande qu'il y ait des étoiles qui brillent plus les unes que les autres dans le firmament des élus, et les grâces de choix servent à préparer ces astres d'éclat différent ; d'où la résistance à ces grâces, empêchant la réalisation de l'ordre voulu par Dieu, ne peut être exempte de péché véniel, qui n'est qu'un léger désordre.

Enfin quelle serait, suivant vous, la différence entre le péché véniel et l'imperfection, si différence il y a ?

R. — Nous ne referons pas les articles relativement récents où nous avons parlé de la distinction du péché véniel et de l'imperfection. L'auteur dont vous parlez a une doctrine différente de la nôtre, c'est évident. Lisez-le de près, et relisez-nous. Après quoi, choisissez. Son sentiment n'est pas absolument isolé. Quelques rares théologiens, surtout ascétiques, soutiennent sa thèse. Nous la trouvons 1° non traditionnelle, 2° pratiquement très dure, 3° inconciliable avec la distinction du précepte et du conseil, 4° en opposition avec l'enseignement et la pratique courante des communautés quant aux observances de la règle. Nous avons dit, sur notre thèse à nous, tout ce qui était à dire. Excusez-nous de n'y pas revenir pour le moment ; et, malgré toute l'autorité que l'*Ami* peut avoir à vos yeux, gardez toute votre liberté de penser autrement, et de croire que le mieux, le plus parfait est partout et en tout obligatoire sous peine de péché, et que l'imperfection, en tant que chose distincte du péché, lequel se définit *violatio præcepti,* est un mot creux, inutile, qui signifie péché véniel, et qu'on peut donc sans inconvénient biffer de la langue des théologiens et des ascètes.

Q. — Prière de revoir en 1909, p. 331, le cas proposé au sujet d'un mariage civil, etc. Nous reparlions de ce cas dernièrement entre confrères, et l'un d'eux émit cette opinion : « A mon sentiment j'estime que ces personnes peuvent *tuto* se prévaloir de l'art. 8 du décret *Ne temere* et se marier devant deux seuls témoins. Elles devront ensuite faire enregistrer leur mariage par le curé. J'accorde, ajouta-t-il, que la pratique ne serait pas à conseiller si l'union n'offrait pas de chances suffisantes de stabilité. »

L'*Ami* voudrait-il nous donner son sentiment sur cette solution ?

R. — Nous avions pensé à cette solution ; mais elle nous a paru si hardie et susceptible d'ouvrir la porte à tant d'interprétations abusives, que nous avons préféré n'en pas souffler mot, la trouvant d'ailleurs théoriquement dénuée de probabilité suffisante.

Incontestablement, l'article VIII du décret *Ne temere* vise le cas d'absence physique, réelle, de prêtre catholique susceptible de procéder validement au mariage. C'est sur ce terrain, et dans ce sens-là, que plusieurs éclaircissements ont été sollicités et donnés déjà sur propositions de *dubia* relatifs à cet article.

Faut-il assimiler à cette absence « *haberi non potest,* » l'interdiction légale de procéder à un mariage religieux avant les formalités du contrat civil ? Le « *haberi non potest* » est-il suffisamment justifié par la menace de sanction qui pèse sur tout prêtre agissant ainsi au mépris de la loi ? *Salvo meliori judicio* nous inclinons vers la négative : d'abord, parce qu'une pareille interprétation ne rentre que par voie forcée, très indirecte, dans la lettre et la pensée du texte en question ; ensuite, parce que cette interprétation ne vise que la solution d'une difficulté pratique tout à fait extraordinaire, *per accidens,* et qu'il n'est pas de bon esprit juridique d'étendre élastiquement une loi jusqu'à des contingences purement exceptionnelles ; enfin, parce que la loi civile en question, bien que répréhensible en soi, est cependant acceptée par l'Eglise dans la pratique, et qu'il y aurait inconvénient à dire que l'Eglise a entendu dans le décret *Ne temere* légiférer publiquement en sens contraire à cette loi et à cette pratique, qui fait même, croyons-nous, l'objet d'une acceptation formelle dans certains récents concordats.

A tout cela il faut ajouter encore en dernier lieu l'observation par laquelle nous avons débuté, à savoir, qu'une fois la porte ouverte à l'interprétation morale large, exceptionnelle, pour des cas individuels, de l'*haberi non potest,* le mariage devant deux témoins seulement deviendrait chose plus fréquente que certainement ne le souhaite et ne le veut le bon ordre de la discipline matrimoniale religieuse.

Nous avouons néanmoins que le caractère de généralité qui s'attache à la prohibition civile pour tous les cas où, *de par la loi seule,* un mariage religieux est devenu très difficile, enlève un peu de valeur à notre argumentation. Nous ne serions pas autrement surpris qu'à Rome on se montrât moins serré que nous, quoique nous estimions beaucoup plus probable, en cas de consultation, une réponse conforme à notre sentiment.

En tout cas, nous ne voudrions pas conseiller la pratique en question, à laquelle du reste il n'est pas nécessaire de recourir pour se tirer d'affaire, ainsi que nous l'avons longuement expliqué dans notre article de 1909. Jusqu'à nouvel ordre, nous jugeons prudent de ne pas aller plus loin.

Q. — A la p. 512 de 1913, l'*Ami* tranche bien lestement la question des mort-nés !

S. Thomas enseigne positivement (et l'on enseigne à Rome) qu'il ne *répugne pas* que dans la formation du corps humain il y ait « *succession de formes.* » Philosophes et théologiens en grand nombre admettent cela, et l'Eglise, au lieu de « confirmer » la doctrine contraire, a évité de l'appuyer et retiré certaines expressions qui pouvaient indiquer une préférence de sa part.

Il est évident d'ailleurs que comme on ne peut pas préciser le moment où l'âme humaine serait infusée, il faut toujours en pratique baptiser le fœtus *pour plus de sûreté.* Mais ceci ne préjuge en rien la question.

La philosophie expérimentale et biologique n'a rien à voir dans cet ordre de choses et ne saurait nous

dire *quelle forme* anime le fœtus : végétative, sensitive ou intellective.

Je n'ai pas le loisir de faire un exposé... mais je tenais à attirer votre attention sur cette question.

R. — Voilà une réclamation qui nous étonne, et cela d'autant plus qu'étant, comme notre correspondant, bons scolastiques et, mieux que cela, bons thomistes, nous connaissons et admettons fort bien la théorie de S. Thomas sur la succession des âmes dans le fœtus humain, au moins pour les périodes initiales de 40 et 60 jours. Mais qu'avait à voir cette théorie avec la question des mort-nés, seule en jeu dans l'article incriminé ? On ne donne pas le nom de mort-né à un fœtus abortif de deux mois. On oppose au contraire dans la langue courante ces deux termes *fœtus* et *mort-né* pour désigner, dans le second cas, *l'enfant* arrivé aux environs du terme et mort déjà dans le sein de sa mère, et dans le premier, non *l'enfant*, mais *l'embryon* durant les tout premiers mois de son évolution.

L'auteur de la question visait évidemment l'erreur des médecins qui n'admettent l'existence de l'âme humaine dans l'embryon qu'après la différentiation déjà caractérisée des organes spécifiques du corps. A cette erreur l'auteur de la réponse oppose très judicieusement cette affirmation, que « bien avant le terme voisin de la naissance, bien avant qu'il soit en état de constituer ce qu'on appelle un mort-né, le fœtus est par la philosophie, la théologie et la pratique baptismale de l'Eglise considéré comme un être humain. » Pourquoi, lisant *bien avant...*, avez-vous compris *toujours* ? Bien avant la naissance... ne veut pas dire : dès l'instant de la conception. La réponse réservait donc à dessein, sans y toucher (à quoi bon *in casu* ?), la période fameuse des 40 ou 60 premiers jours, qui est le terrain propre de la controverse entre scolastiques. Voilà qui est pour vous satisfaire, mais non pas pour nous expliquer comment vous avez pu nous supposer aussi ignorants des choses de la biologie scolastique !

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Le premier chapelain de Montmartre : **Le Bon Père Laurent-Achille Rey,** *Oblat de Marie Immaculée,* par le P. E. Baffie, de la même Congrégation. — In-12 de 375 p., 3 f. 50. — Paris, Librairie St-Paul, 6, rue Cassette.

Il n'y a personne en France qui n'ait entendu parler du P. Rey ; et très nombreux sont ceux qui l'ont connu, soit à Tours, soit à Pontmain, soit surtout à Montmartre. Tous seront heureux de retrouver sa physionomie fidèlement reproduite dans le livre du P. Baffie. Je dis : « sa physionomie ». L'auteur nous en avertit : « Notre dessein a été plutôt de peindre une figure que de raconter une vie. Après nous avoir lu on saura ce que *fut* le P. Rey, mais on ne saura pas, du moins au même degré, ce qu'il *fit*. Plus tard, quand la mort et le temps auront accompli leur œuvre, l'historien de l'Œuvre du Vœu National complétera nos récits ».

En attendant, le P. Baffie esquisse en neuf copieux chapitres le caractère et l'existence laborieuse de son héros.

Né à Briançon le 18 octobre 1828, Laurent-Achille Rey fut de bonne heure l'élève des Oblats de Marie au Juniorat de N.-D. des Lumières, près Apt. Entre lui et le Fondateur de la Congrégation, Mgr de Mazenod, s'établirent dès lors des relations intimes qui contribuèrent à incliner le jeune homme vers la famille religieuse des Oblats ; il y entra par la profession le 15 août 1845.

Prêtre en 1852, il passa les dix premières années de sa vie sacerdotale au Grand Séminaire de Marseille, se donnant à l'enseignement de la théologie, et plus encore à la direction ; il y acquit le surnom de « Père des Miséricordes ».

Après un petit séjour à Paris comme secrétaire du P. Général, le P. Rey se trouva orienté vers un ministère nouveau qui devait absorber la grande partie de sa vie. Mgr Guibert, archevêque de Tours, confiait aux Oblats la garde du tombeau de S. Martin et à la tête de leur maison il appelait le P. Rey (1867). Une chapelle provisoire y était construite depuis 1863 ; c'est là que le P. Rey se dépensa au service des pèlerins jusqu'en 1876, et son action fut assez puissante pour établir en l'honneur de S. Martin un courant de dévotion qui s'est maintenu dans la suite.

Quand fut décidée l'érection d'un monument national au Sacré-Cœur sur la butte de Montmartre, Mgr Guibert, transféré de Tours à Paris, se souvint de l'Apôtre qu'il avait vu à l'œuvre au tombeau de S. Martin. Le P. Rey fut chargé d'attirer les âmes au sanctuaire du Sacré-Cœur et aussi de recueillir les souscriptions destinées à la construction de la basilique. C'est la partie la plus intéressante du livre du P. Baffie.

Dans les quatre chapitres qu'il lui consacre, il donne des renseignements abondants sur les débuts de l'Œuvre à la chapelle provisoire ouverte le 3 mars 1876, sur les premiers collaborateurs du P. Rey, les PP. Giroud, Yenveux, et le Fr. Félix Viossat, — et surtout sur l'œuvre spirituelle et matérielle réalisée à Montmartre par cet ardent ouvrier.

Il y usa sa santé ; aussi dut-on en 1885 l'arracher à Montmartre pour lui donner un ministère moins absorbant : il fut quelques années Provincial de sa Congrégation, et termina son ministère actif au sanctuaire de N.-D. d'Espérance à Pontmain, jusqu'en 1903. Ses dernières années furent assombries par l'exil ; c'est à Liège qu'il couronna sa belle vie par une sainte mort le 26 avril 1911.

Le P. Rey n'est pas un de ces hommes qui tranchent sur le commun par la puissance des facultés intellectuelles ou par des œuvres extraordinaires. Placé sur un théâtre plutôt modeste, il a révélé une âme éprise d'une passion ardente pour la gloire de Dieu et d'une charité inlassable pour le prochain. Le trait caractéristique en fut la *bonté :* de là le titre du livre. Il est justifié par des détails nombreux, — peut-être trop nombreux (c'est d'ailleurs le seul reproche que nous ferions à l'auteur : il nous semble qu'à condenser un peu les mille petites choses dont se compose une vie d'homme, le travail de l'historien ne saurait rien perdre, la physionomie de son héros non plus).

L. Choupin. **Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège.** — In-16 de x-617 p., 5 fr. — Paris, Beauchesne.

Rme Dom P. Renaudin. **Questions théologiques et canoniques.** In-16 de 210 p., 2 f. — **La Doctrine de l'Assomption de la Très Sainte Vierge.** *Sa définibilité comme dogme de foi catholique.* — Grand in-8 de 321 p., 6 f. — Paris, Téqui.

I. — Dans cette nouvelle édition de son ouvrage estimé, le R. P. Choupin, à la suite de la controverse

qu'il eut ici-même avec Mgr Perriot (*Ami* 1908, 27 février et 11 juin), apporte quelques précisions à sa doctrine sur l'infaillibilité pontificale. Il ajoute également quelques détails nouveaux dans son explication du *Syllabus*. Et surtout il insère dans son ouvrage deux chapitres inédits, l'un pour exposer la nouvelle organisation, le fonctionnement, les attributions des divers dicastères de la Curie romaine telle que l'a réorganisée Pie X, l'autre pour étudier plus à fond la responsabilité de l'Eglise dans les sentences de l'Inquisition. On trouve également reproduites, dans deux appendices, la discussion soutenue par l'auteur contre M. Vacandard sur le pouvoir coercitif de l'Eglise, et la critique qu'il a faite des ouvrages de Luchaire sur Innocent III.

Sur ces questions délicates et toujours actuelles, l'ouvrage du P. Choupin donne une doctrine prudente et sûre ; son commentaire du *Syllabus* est particulièrement intéressant. Plaise à Dieu que ce livre serve de guide à tous ceux qui, sans aucune précision technique, parlent souvent des décisions romaines à tort et à travers, soit pour en minimiser, soit pour en exagérer la portée !

II. — Quatre études sont réunies par Dom Renaudin dans le volume qu'il intitule *Questions théologiques et canoniques :* la 1re sur l'hérésie eucharistique de Bérenger ; la 2e sur l'influence de la règle et des principes de S. Benoît dans la formation ascétique de S. Thomas d'Aquin ; la 3e sur l'action de la vie religieuse et des Ordres religieux dans l'Eglise ; la 4e, fort curieuse, sur le mode de nomination aux bénéfices ecclésiastiques par le Parlement de Paris avant la Révolution. — Dans la préface, on nous promet que ce volume n'est que le premier d'une série ; tous les lecteurs s'en réjouiront.

III. — Dom P. Renaudin s'occupe depuis longtemps de la doctrine de l'Assomption et de sa définibilité ; il vient de reprendre et compléter dans ce volume ses travaux antérieurs. Son ouvrage, avec les documents nombreux qu'il cite chemin faisant, ou qu'il reproduit en appendices, est certainement ce que nous avons de plus complet sur cette question si actuelle. Mais la discussion théologique est un peu diffuse, le style traînant et les redites trop fréquentes. Nous nous proposons de revenir bientôt sur ce sujet, et d'utiliser le travail de D. Renaudin pour tenir nos confrères au courant du mouvement qui se produit autour de ce point de doctrine.

Fréd. Bouvier. **Magie.** *A la recherche d'une définition.* Extrait des *Recherches de science religieuse.* In-8 de 31 p. — **Religion et Magie.** *Ibid.* In-8 de 38 p.

Henry Pinard, S. J. **L'expérience interne, la raison, les normes extérieures dans le catholicisme.** — Extrait de la *Revue de Philosophie.* — In-8 de 43 p.

I et II. — Les deux articles de M. Bouvier sont extraits de l'excellente revue : *Recherches de science religieuse*, que nous avons déjà présentée à nos lecteurs. Le savant auteur se propose de marquer la limite qui sépare la magie et la religion.

Dans un premier travail, il tâche de préciser le concept très élastique de la *magie*. Partant de la définition donnée par MM. Hubert et Mauss pour la dépasser, il compare successivement la magie aux techniques rudimentaires des peuples primitifs, à la religion, au sacrement et au miracle. Cette étude nous a paru neuve et approfondie (sauf peut-être dans la comparaison du prestige et du miracle). Elle se termine par la définition, ou plutôt la description suivante, qui se recommande à l'attention du théologien non moins qu'à celle de l'historien des religions : La notion de la magie, « c'est la notion d'un pouvoir et d'un milieu, en quelque manière surnaturel, qui est censé permettre à certains individus, à certains objets, à certains rites privilégiés d'exercer, même à distance, par des moyens sans proportion apparente avec la fin à obtenir, une influence occulte, anormale, contraignante et infaillible. Grâce à cette mainmise sur des forces mystérieuses, qu'il traite, fussent-elles personnelles, comme des esclaves et des instruments plutôt que comme des maîtres conscients et libres, l'homme, las de demander à la divinité un secours qu'elle pourrait lui refuser, se sent soudain capable, — ou se laisse persuader par une tradition immémoriale qu'il l'est, — de se surpasser lui-même, d'arracher au monde invisible quelques secrets ou quelques ressources, sans avoir besoin pour cela d'incliner, dans un aveu de dépendance, son front superbe devant une puissance transcendante et divine. »

Dans son second article, M. Bouvier critique le « Magisme » de M. Frazer, suivant lequel la croyance aux esprits, puis la foi aux dieux seraient sorties, par une évolution lente, d'un état primitif où l'homme ne pratiquait que la magie seule ; il critique de même le « Prémagisme » de MM. Hubert et Mauss, Marett, Loisy, qui supposent à l'origine un état social très imparfait où magie et religion étaient confondues dans quelque chose qui n'était encore à proprement parler ni la magie ni la religion, mais d'où devaient sortir en se différenciant la magie et la religion. Ayant, au nom de l'histoire et de l'ethnologie, rejeté ces deux explications, il examine et utilise, en s'inspirant notamment de S. Augustin, les indications que fournissent la psychologie et la sociologie, et conclut qu'historiquement parlant, la religion et la magie nous apparaissent comme ayant toujours coexisté, se mélangeant sans se confondre et s'opposant l'une à l'autre, « aussi anciennes et aussi durables que les deux cités, la cité du Bien et la cité du Mal. »

III. — Dans un article extrêmement remarquable, publié par la *Revue de Philosophie*, le P. Pinard s'attache à noter l'importance relative de l'expérience interne, de la raison, des normes extérieures dans la vie spirituelle telle que le catholicisme l'entend. Il examine « le rôle de l'expérience interne 1° dans la genèse de la connaissance religieuse ; 2° dans la solution critique du problème religieux ; 3° dans l'apaisement pratique de l'inquiétude religieuse. » Il montre « d'abord comment, avant toute délibération consciente, les âmes se trouvent conduites à affirmer Dieu et à le chercher *comme d'instinct ;* puis le problème se formulant devant *la conscience réflexe*, quelle voie est apte à lui donner une réponse sûre ; à quel prix enfin les facultés arrivent à avoir *toutes* leur contentement. » Il constate « au premier stade le rôle considérable de la vie émotive et subconsciente » ; il lui refuse au second stade « le droit de prononcer en dernier ressort ; » il défend toutefois, dans une dernière partie, « toute son importance comme facteur subordonné. »

Le P. Pinard est un spécialiste de ces difficiles questions sur lesquelles les travaux des modernistes ont ramené l'attention générale, en les obscurcissant par des hypothèses et des explications renouvelées du Protestantisme et des faux-mystiques. On est heureux de trouver, dans cet opuscule, un écho fidèle de la pensée de S. Augustin, de S. Thomas, et de l'enseignement de l'Eglise. Nous souhaitons à ces pages profondes et lumineuses, moyennant quelques retouches de style, une plus vaste diffusion.

Cours de liturgie grecque-melkite, par le P. Abel Couturier, des Pères Blancs, professeur de liturgie au Séminaire Sainte-Anne de Jérusalem. — *Premier fascicule.* — Petit in-8 de 270 p. avec illustrations, 2 f. 50. — Paris, Gabalda.

Voici un livre dont l'utilité ne peut être contestée. Pendant près de 30 années, l'auteur s'est imposé la tâche, souvent ingrate, de compulser, de lire attentive-

ment et d'analyser tant les *typica* et les vieux parchemins que les volumes, articles et publications récentes. Cette étude fouillée dénote une somme de travail considérable, de sacrifices et de fatigues, ainsi que l'a écrit au savant auteur Sa Béatitude le Patriarche grec-melkite. Un pareil travail n'existait pas, et c'est une vérité de dire qu'il répond à de nombreux desiderata.

Le P. Couturier, en publiant son Cours de liturgie, a eu pour but unique de venir en aide aux séminaristes et aux prêtres melkites désireux de connaître dans leurs détails — et aussi d'unifier — les cérémonies splendides du rite grec. On ne saurait trop louer en même temps que l'abondance des renseignements les deux grandes qualités qui font de cet ouvrage un manuel pratique : méthode et clarté. L'exposition méthodique et lucide de ce consciencieux travail aidera puissamment les lecteurs étrangers au rite grec qui s'intéressent à la liturgie orientale sans avoir le loisir de recherches plus étendues. Les références copieuses rendront service à ceux qui ont le goût d'études plus développées.

Des quatre parties dont se compose l'ouvrage, la première est à coup sûr celle qui intéresse davantage la masse des lecteurs occidentaux, et c'est une des raisons qui ont déterminé l'auteur à publier son livre en fascicules séparés. Voici le résumé très sommaire de la table des matières de cette première partie : notions générales sur la liturgie ; origine et état actuel des rites orientaux ; matériel liturgique : édifices, livres, vases, linges, vêtements ; le calendrier des fêtes : règles disciplinaires ; tableau des incidences de Pâques et celui des péricopes des Epîtres et des Evangiles. De belles illustrations rehaussent la valeur de cette première partie.

Office divin, rites sacrés de la sainte messe, cérémonies de l'administration des sacrements et des diverses bénédictions en usage dans le rite grec, telle est la matière des trois autres parties.

Nous souhaitons à cet ouvrage tout le succès qu'il mérite et que lui présagent les hautes approbations qu'il a reçues.

F. Hedde. **Le droit de guerre d'après la morale chrétienne.** — Brochure in-8° de 32 p. — Paris, Lecoffre.

Cette intéressante brochure, extraite de l'*Université Catholique*, nous arrive de Lyon. Dans une conférence donnée aux Facultés Catholiques, le R. P. Hedde expose, avec objections et réponses disposées comme dans un article de S. Thomas, la doctrine de l'Eglise sur les conditions dans lesquelles la guerre est juste et licite. Cette doctrine, qui tient le juste milieu entre l'humanitarisme socialiste et la théorie bismarckienne du droit du plus fort, mériterait d'être mieux connue des penseurs comme du peuple. La brochure du P. H. pourrait donc à notre avis être très utilement propagée, et servir de thème de discussion dans les cercles d'études.

LITURGIE

Q. — A quelle date a-t-on introduit la communion avec les hosties telles que nous les avons aujourd'hui ?

R. — Suivant le cardinal Bona, à l'origine de l'Eglise et durant les siècles où les fidèles étaient continuellement en butte à la cruauté de leurs persécuteurs, on dut employer pour le mystère des autels les pains ordinaires qui servaient à l'alimentation, quelle que fût leur forme d'ailleurs ; et les ayant consacrés, on les fractionnait, à l'exemple de J.-C., selon le nombre de ceux qui devaient participer aux Saints Mystères.

Plus tard, quand la paix fut rendue à l'Eglise, on confectionna, sinon partout, du moins en divers endroits, dés pains spécialement destinés à l'autel, par respect pour cet auguste sacrement. S. Epiphane, par exemple, dès le IVe siècle, parle de la forme ronde qu'on donnait à ces pains et qui leur valut le nom de *panes rotulæ*, couronnes, cercles, petites roues, rondelles, etc. C'est aussi la forme qu'on leur voit dans les enluminures des vieux manuscrits, et qui est attestée encore par les peintures des antiques églises. Un concile d'Arles en 554 prescrit d'autre part que les pains d'autel porteront dans toute la province une image ou empreinte conforme à celle en usage dans l'église d'Arles, et non des signes ou caractères arbitraires. En pratique, disent les auteurs, les signes les plus répandus étaient la Croix et le nom de J.-C., le Sauveur crucifié, ou attaché à la colonne, ou sortant glorieux du tombeau, etc., etc.

Vers le IXe ou Xe siècle, ces pains commencent à diminuer de volume, deviennent graduellement de l'épaisseur et de la dimension d'aujourd'hui, et l'on adopte le pain azyme qui se prêtait mieux à ce changement de discipline, et avait l'avantage de moins s'émietter quand on le divisait pour la communion du célébrant, des fidèles, et pour la réserve du saint Viatique. Notre-Seigneur, du reste, avait consacré de ce pain à la dernière cène, et sa qualité sans mélange de levain exprimait mieux la sainteté du corps de J.-C. et la pureté nécessaire pour le recevoir.

A la même époque, la foi étant en baisse, les communions diminuent vite parmi les fidèles ; puis comme les messes basses se multiplient, on juge préférable de ne plus fractionner l'hostie sainte pour la communion, *ut supra*, et désormais outre l'hostie réservée au célébrant, on offre des petites hosties en suffisance pour en donner une entière à chaque communiant.

Non pas que cette modification liturgique fût approuvée de tous ! Bernold, prêtre de Constance au XIe siècle, se plaignit même de cette diminution des hosties, qu'il appelait *des petitesses d'oblation*, « oblatarum minutiæ ». Mais l'usage ne s'en répandit pas moins en France, dans les contrées voisines de la Suisse et de l'Allemagne, et devint très commun partout au XIIe siècle. Honorius d'Autun, qui vivait en 1130, dit que l'hostie donnée aux fidèles avait la forme d'un denier orné de la figure du Sauveur, pour rappeler le Christ, vrai denier qui sera donné en récompense aux ouvriers de la vigne. Ernufle, évêque de Rochester, dans le même temps, dit qu'on employait des pains ayant la forme d'une pièce de monnaie, et S. Raymond de Pennafort, un siècle plus tard, signalant les qualités de l'hostie, exige qu'elle soit de farine de froment, propre, blanche, mince, petite, ronde, sans levain ni sel, et qu'on rejette alors celle qui serait trop épaisse, tombée à terre, brisée, soufflée ou tachée.

Depuis lors, cette règle n'a pas cessé d'être en

vigueur dans l'Eglise latine, tout comme il est permis aussi d'imprimer dans l'hostie un crucifix. (S. R. C., 26 avril 1834, n. 2714) [1].

Q. — 1° Comment doit se célébrer : *a)* la messe empêchée d'un dimanche reposée au 1er jour où l'on fait de la férie ; *b)* la messe empêchée d'un dimanche dite votivement en sa semaine ; *c)* la messe d'une férie où l'on reprend la messe déjà dite le dimanche précédent ?

2° Cette messe du dimanche peut-elle se dire votivement tous les jours semi-doubles ou de fêtes simples qui se trouvent dans la semaine ?

R. — Ad I. Dans ces différents cas, il n'y a ni *Gloria*, ni *Credo*, et l'on dit la préface commune, ou du Temps, s'il y en a une propre, v. g. au Temps pascal, mais jamais celle de la Trinité.

On dit également trois oraisons qui sont toujours celles du jour, et *Benedicamus Domino* à la fin de la messe.

Ad II. La règle étant qu'on ne dise jamais de messe votive sans motif raisonnable, *non fiat, nisi rationabili de causa* [2], il s'ensuit que la célébration *votive* de la messe du dimanche dans le cours de la semaine sera plutôt rare, et même excessivement rare, les fidèles ne recourant guère à ces sortes de messes pour satisfaire leur piété.

Q. — 1° Jusqu'à quel point la pierre sacrée est-elle requise pour la célébration de la messe ? *Quid* si on oublie de l'apporter, ou bien si on oublie de la placer sur l'autel, ou si on y pense seulement avant, pendant ou après la consécration ?

2° Quelles conditions doit remplir une pierre sacrée pour pouvoir servir ? Le sceau de l'évêque est-il requis intact ?

R. — Ad I. La pierre sacrée est d'absolue nécessité en vertu d'un précepte ecclésiastique tellement rigoureux qu'on ne peut y contrevenir même pour pouvoir donner le saint Viatique, s'il n'y a dispense accordée par le Saint-Siège [3].

En conséquence, le missionnaire qui n'a pas de pierre d'autel ne peut célébrer. S'il oublie de la placer sur l'autel, il n'est pas en faute, mais aussitôt qu'il s'en apercevra, — serait-ce entre les deux consécrations, — il doit la placer sur l'autel avant de continuer la messe.

Inutile de faire remarquer que si le prêtre ne s'apercevait de son oubli qu'au moment de la communion, il n'y aurait plus lieu de le réparer, attendu que le sacrifice est consommé ou touche à sa fin.

Ad II. Pour servir à la célébration du saint sacrifice, la pierre d'autel doit être entière et non fracturée, et le tombeau des reliques intact et non violé, de sorte que l'*operculum* en pierre qui ferme le sépulcre ne soit ni soulevé ni dérangé. Quant au sceau de l'évêque, il n'a que faire à l'extérieur ; il n'est obligatoire que sur le vase des reliques, et l'on ne peut y atteindre qu'en violant le tombeau.

Notons cependant que si dans le voyage la pierre d'autel avait été fracturée et que les reliques soient sorties du sépulcre ou perdues, le missionnaire pourrait néanmoins se servir de cette pierre, « si aliter celebrare non posset ». Ce cas est expressément noté dans les feuilles de pouvoirs donnés aux missionnaires ; et n'ayant rien de commun avec le premier, il reste vrai qu'on ne peut célébrer sans pierre d'autel ou sur une pierre qui n'a jamais été consacrée [1].

Q. — 1° Quel cérémonial suivre pour transférer chaque soir la sainte Réserve de l'autel du Saint-Sacrement au coffre-fort de la sacristie, et rapporter le Saint-Sacrement le matin, de la sacristie à l'autel ?

2° Quand le prêtre revêt les ornements sacerdotaux, le sacristain, simple laïc, peut-il ouvrir la porte du tabernacle de la sacristie ? Et pendant que le prêtre, porteur du Saint-Sacrement, va à l'autel, ce même sacristain peut-il le précéder avec le calice surmonté de la patène, du voile et de la bourse, comme pour la messe ?

3° Lorsque pendant la messe un autre prêtre vient à l'autel afin de prendre dans le tabernacle une hostie destinée à un malade, que doit faire le prêtre qui célèbre ? Les fidèles qui assistent à cette messe sont-ils obligés de se mettre à genoux, v. g. à l'Evangile ? Et si l'on récite l'office canonial ou le Petit Office de la Sainte Vierge, faut-il l'interrompre et s'agenouiller en silence au passage de l'hostie ?

4° Un curé peut-il décider qu'à toutes les messes célébrées dans son église, on donnera la communion *seulement après la messe* ?

5° L'évêque du diocèse, se basant sur la pauvreté d'une église, pourrait-il rendre légitime, en l'autorisant, la coutume de donner le salut avec six bougies de stéarine, deux cierges de cire, non compris deux torches de cire portées par les servants ?

6° Dans une paroisse où il existe une Congrégation d'Enfants de Marie, le curé a établi l'usage de donner le salut le 4e dimanche du mois, à l'autel de la Sainte Vierge. Accompagné des acolytes qui portent leurs cierges, d'un thuriféraire et de quatre céroféraires, il transporte le ciboire de l'autel principal à l'autel de N.-D. de Lourdes, où il n'y a que des bougies de stéarine, le dépose sur l'autel, l'encense et donne la bénédiction. Le curé prétend être en règle relativement au luminaire liturgique, et que les cierges des acolytes et les torches des céroféraires suffisent. Que pensez-vous de cette opinion ?

7° Est-il permis de déposer les Saintes Espèces dans un sachet ou bourse de soie blanche, adapté aux parois du ciboire, et, le soir venu, de retirer le sachet qu'on laisse au tabernacle, et d'emporter le ciboire à la sacristie par crainte des voleurs ?

8° Après une messe précédée seulement de l'exposition du Saint-Sacrement, peut-on se dispenser, rien que pour ce motif, des prières de Léon XIII ?

9° Dans un pensionnat de jeunes filles, un prêtre célèbre la messe tous les jours, et cette messe est répondue par l'une des maîtresses. On pourrait facilement se procurer un enfant de chœur. Mais la chapelle est située dans un endroit de la maison assez retiré, et il répugne à la Directrice d'introduire ainsi un jeune garçon dans son établissement. D'ailleurs il faudrait le payer, ce qui serait une charge pour la maison. Ces raisons et autres semblables sont-elles suffisantes pour qu'une femme réponde ainsi la messe, reçoive la barrette du prêtre, la lui donne après la messe, et lui pré-

[1] Cf. pour plus de détails Bona, *Liturgie sur la messe*, t. I, ch. XXIII ; — Corblet, *Histoire de l'Eucharistie*, t. I, liv. 4, ch. 4.

[2] Rubr. gén. du Missel, Tit. IV, n. 3.

[3] Cf. *Ami* 1901, p. 1040 ; 1903, p. 430.

[1] Cf. *Ami* 1900, p. 143 et 510.

sente le carton où se trouvent les prières de Léon XIII à réciter, et même l'encensoir, s'il y a un salut?

R. — Ad I. Pour transporter le Saint-Sacrement de l'autel à la sacristie, ou de la sacristie à l'autel, le prêtre doit se revêtir du surplis, de l'étole et du voile huméral, être précédé d'un servant portant un cierge allumé, et à défaut de servant, allumer au moins les deux cierges de l'autel comme s'il s'agissait de la communion. Une veilleuse brûle ensuite toute la nuit à la sacristie, et chaque fois que quelqu'un passe devant ce tabernacle de fortune, il génuflecte comme il le ferait à l'église.

Ad II. Il ne convient pas que le sacristain ouvre la porte du tabernacle de la sacristie; mais ce serait surtout un abus intolérable de voir ce sacristain marcher avec le calice de la messe en main devant le célébrant qui reporte le Saint-Sacrement à l'autel; les décrets l'autorisent seulement à le porter d'avance et à le déposer sur l'autel. (S. R. C., 10 mars 1906, n. 4181, ad VII).

Ad III. S'il arrive qu'un prêtre ait à prendre le ciboire ou des hosties dans le tabernacle pendant qu'on dit la messe à cet autel, il choisira autant que faire se pourra le moment qui apportera le moins de dérangement pour le célébrant et de trouble dans l'ordre des prières de la messe. Par exemple, il attendra la fin d'une oraison, de l'épître, de l'évangile ou de tout autre acte qu'il ne convient pas d'interrompre. Alors le célébrant, *en dehors du Canon,* se retire un peu à l'écart, s'il est au milieu de l'autel, s'agenouille et incline la tête pendant que l'autre prêtre prend le ciboire, et il ne se relève et poursuit la messe qu'après que l'autel est redevenu libre. Mais, *pendant le Canon,* le célébrant ne s'arrête point ni ne génuflecte, il oblique seulement un peu vers le côté de l'évangile et continue la messe tout comme à l'ordinaire. (Cf. Van der Stappen, t. III, n. 340).

Quant aux assistants et à ceux qui réciteraient l'office canonial quand le prêtre passe près d'eux avec le Saint-Sacrement, les premiers s'inclinent, tout en gardant l'attitude assignée au moment de la messe qu'ils entendent, et les seconds se contentent de se découvrir et poursuivent leur office. (S. R. C., 21 nov. 1893, n. 3814).

Ad IV. Un curé outrepasserait sûrement ses droits en déclarant qu'on ne donnera plus la communion qu'après la messe; car l'Eglise reconnaît aux fidèles la liberté de se présenter à la sainte Table, *moyennant un motif raisonnable,* avant, pendant ou après la messe. (S. R. C., 17 juill. 1894, n. 3832, ad III).

Ad V. L'évêque ne peut autoriser une coutume comme celle d'employer la stéarine pour les saluts du Saint-Sacrement; il n'y a qu'un indult qui puisse la légitimer. (S. R. C., 30 juillet 1910, n. 4257, ad V).

Ad VI. *Ut in antecedenti.* Le curé, en donnant le salut à l'autel de la Sainte Vierge où il n'y a que de la stéarine sur l'autel, va contre les décrets.

Ad VII. Quand on estime que les vases sacrés qui contiennent la Sainte Réserve dans le tabernacle ne sont plus suffisamment en sûreté, on doit les enlever pour la nuit avec les saintes espèces, et les déposer dans un lieu secret qui les mette mieux à l'abri des voleurs. Mais il est interdit de laisser les hosties consacrées dans un corporal au tabernacle et de renfermer seulement les vases sacrés dans un coffre-fort pendant la nuit pour les soustraire à la main des malfaiteurs, comme si la garde de l'Eucharistie n'était pas d'un plus haut prix. (S. R. C., 17 fév. 1881, n. 3527).

Ad VIII. Une messe précédée de l'exposition du Saint-Sacrement, si par ailleurs elle a *un certain caractère de solennité,* comme messe de communauté ou de communion générale, exclut les prières de Léon XIII à la fin. *Secus, si secus.*

Ad IX. C'est à l'Ordinaire de juger de la valeur des raisons alléguées par la directrice du pensionnat, et de dire si elles suffisent pour que *habituellement* la messe soit servie par une maîtresse faisant fonction d'enfant de chœur.

En attendant, cette personne n'oubliera pas qu'elle est seulement autorisée à répondre depuis sa place et ne peut recevoir ou présenter ni barrette, ni encensoir, ni burettes, ni quoi que ce soit, au prêtre à l'autel. (Cf. Lehmkuhl, t. II, n. 244).

Q. — Notre Ordo diocésain marque, pour le dimanche 30 novembre, 1er de l'Avent, les 1res Vêpres de S. André, apôtre. Est-ce exact?

R. — Rien de plus exact. Les rubriques ad normam Bullæ *Divino afflatu,* Tit. V, n. 1, disent: « Dominicæ majores Vesperas habent integras in concurrentia cum quovis festo, *nisi sit ritus duplicis I aut II classis.* » D'autre part, le récent *Motu proprio* n'ayant point modifié ces règles, on doit les appliquer comme précédemment.

Q. — A une messe solennelle devant le St-Sacrement exposé, doit-on donner le baiser de paix?

R. — L'Index général des décrets de la S. R. C., reproduisant celui du 30 août 1892, n. 3792, ad IV, dit, p. 354: « Osculum pacis in Missa solemni coram SSmo Sacramento omitti nequit, » et p. 378: « Pax in Missa solemni coram SSmo Sacramento exposito omitti nequit. » La cause est entendue.

Du reste, le Missel, dans les rubriques générales, Tit. X, n. 4, n'excepte que les messes de *Requiem,* et le Petit Cérémonial de Benoît XIII et les rubriques spéciales du Missel y ajoutent seulement la messe du Jeudi Saint et du Samedi Saint.

Q. — 1° Quand on entre à l'église après la consécration, doit-on faire la génuflexion à deux genoux en passant devant le maître-autel?

2° Dans le titre X, n. 5, des nouvelles rubriques, il est dit qu'aux féries qui excluent les messes de *Requiem,* on pourra ajouter une oraison pour les défunts. Voudriez-vous me dire si on doit l'ajouter pour gagner l'indulgence de l'autel privilégié, ou pour s'acquitter d'un honoraire *pro defunctis*?

R. — Ad I. Ceux qui passent devant l'autel où

l'on dit la messe, entre la consécration et la communion, n'ont pas à faire la génuflexion à deux genoux. (S. R. C., 20 mai 1904, n. 4135). On la fait seulement lorsque le célébrant en est à l'élévation, ou s'il donne la communion aux fidèles. (*Ritus servandus*, Tit. II, n. 3).

Ad II. Un décret du Saint-Office du 19 février 1913 déclare : « Ad altaris privilegiati, quod vocant, indulgentiam lucrandam, non amplius in posterum sub pœna nullitatis requiri, Missam de Requie aut de feria vel vigilia cum oratione defuncti propria celebrari ; id tamen laudabiliter fieri, cum licet ac decet, pietatis gratia erga defunctum. »

Et S. S. Pie X a daigné confirmer cette décision le lendemain 20 février, *contrariis quibuscumque non obstantibus.*

Quant à l'obligation qui pourrait résulter de la volonté des fidèles donnant l'honoraire et *exigeant* cette oraison, elle reste entière, et le Pape n'entend pas en dispenser. Aussi le prêtre qui ne s'en tiendrait pas à la parole donnée, serait répréhensible au point de vue de la fidélité, et il pécherait véniellement.

Q. — 1° Nous avons dans cette paroisse de nombreux services fondés pour défunts avec messes *chantées* de *Requiem* et absoute, selon les intentions du fondateur. Parmi ces services approuvés par l'Evêché, il y en a un certain nombre qui doivent être chantés aux jours doubles de 2e classe, p. ex. le jour de la Nativité de la Ste Vierge, le jour de la Transfiguration de N.-S., etc. Doit-on dire ces services avec la couleur du jour, ou bien peut-on se servir d'ornements noirs et chanter la messe de *Requiem*, pourvu qu'il y ait au moins une autre messe basse dite conformément aux rubriques ?

2° Peut-on dire que la volonté du fondateur est souveraine et que l'Eglise n'entend pas appliquer les rubriques générales pour les cas où le fondateur a exprimé sa volonté d'avoir une messe de *Requiem* chantée et suivie de l'absoute ?

3° Que doit faire un vicaire dans le cas où l'on n'aurait pas le droit de chanter ces messes de *Requiem* ?

R. — Ad I. Les services de *Requiem* fondés ne peuvent pas plus que les non-fondés se chanter dans des doubles de 2e cl. (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3753, ad I) ; mais on satisfait à son obligation en disant ces jours-là la messe du jour aux intentions des fondateurs. (S. R. C., 13 juin 1899, n. 4031, ad IV). Si cependant on avait la facilité de les anticiper ou de les transférer au premier jour non empêché, on répondrait mieux à l'intention des fondateurs en le faisant et en disant la messe de *Requiem* (mêmes décrets).

Ad II. Il est entendu que la volonté expresse des testateurs ou fondateurs doit être respectée et exécutée dans tout ce qu'elle a de raisonnable ; mais elle ne peut prévaloir sur les principes liturgiques qui régissent les services des défunts, et le décret n. 4031 cité plus haut reconnaît expressément que, en cas d'empêchement, on satisfait à son obligation par la messe du jour.

Ad III. Le vicaire rappellera humblement que l'enseignement de l'Eglise s'oppose au chant des messes de *Requiem* dans les 2es cl., et que si l'on ne peut anticiper ou transférer ces messes au 1er jour libre, Rome permet de chanter à leur place les messes du jour. Le curé de la paroisse donnera alors des ordres en conséquence, et tout se fera régulièrement.

Q. — Si les fautes commises pendant la récitation de l'office ou la célébration de la messe l'ont été *ex humana fragilitate*, elles ne sont pas coupables ; alors à quoi servent le *Sacrosanctæ* et l' *Obsecro te* ?

R. — Disons d'abord ce qu'il faut entendre par fautes provenant de la fragilité humaine. D'après Gobat, il y a des défauts « qui procedunt ex deproperatione, aut ex ignorantia... non affectata. » Telle est la faute de celui qui mutile ou syncope les mots sans se donner suffisamment la peine de travailler à corriger cette habitude. Tel est celui qui, n'étant pas sûr des vêpres qu'on doit dire, néglige de recourir à son Ordo et récite à tout hasard des vêpres qui ne sont pas en fait celles du jour. Les auteurs rangent aussi parmi ces défauts l'inobservation de la médiante dans la récitation *canoniale*, une certaine recherche tendant à faire admirer sa voix, v. g. vana gloria ex qua cantas, ou encore vana complacentia de voce. D'où il résulte que les défauts provenant non pas *ex malitia*, mais de négligence et *ex humana fragilitate* ne sont pas toujours exempts de faute devant Dieu, et ainsi chacune de ces prières, unie à l'attrition, sert, en qualité de sacramental, à remettre les péchés véniels commis durant la récitation, et l'indulgence remet ensuite la peine due à ces péchés pardonnés.

Mais supposons qu'on n'ait commis aucune faute pendant le Bréviaire ou la messe : de quelle utilité seront ces prières pour celui qui les récitera ? Il gagnera toujours l'indulgence attachée à cette récitation, et grâce à cette indulgence, il lui sera fait une remise proportionnée des peines qui lui restent à subir pour ses autres péchés déjà pardonnés.

Q. — Quel Ordo doit suivre, soit pour la récitation du Bréviaire, soit pour la célébration de la sainte messe, un prêtre séculier placé dans une école *étrangère au diocèse* auquel il est affilié ?

Il me serait particulièrement nécessaire d'être fixé sur la distinction qu'il faut observer entre la chapelle principale et les chapelles intérieures et moins principales de l'école.

R. — Le prêtre séculier dont il s'agit est libre, *pour le Bréviaire*, de suivre l'Ordo de son diocèse ou l'Ordo du diocèse où il habite. Il peut suivre celui-ci pour que sa messe ne diffère pas sans cesse de l'office récité, et d'autre part il peut garder l'office de son diocèse, parce qu'il n'a pas cessé de lui appartenir. (S. R. C., 12 nov. 1831, n. 2682, ad 46 ; Gatterer, S. J., *Annus liturgicus*, p. 179).

Quant *à la messe*, il est certain qu'il devra se conformer au calendrier du lieu, s'il s'agit de la chapelle principale : « dummodo agatur de capella principali (quæ instar oratorii publici ad effec-